

**STRATÉGIES DE RÉSISTANCE À LA COLONISATION DU CORPS DES FEMMES EN
OCCIDENT: LE CAS DES MUSULMANES FRANCOPHONES EN ONTARIO**

par

Sabah Najmi

**Thèse présentée pour répondre à l'une des exigences de
la maîtrise ès arts (MA) en sociologie**

**École des études supérieures
Université Laurentienne
Sudbury (Ontario) Canada**

© Sabah Najmi, 2013

Thesis Defence Committee/COMITÉ DE SOUTENANCE DE THÈSE

Laurentian University/Université Laurentienne School of Graduate Studies/École des études supérieures

Title of Thesis

Titre de la thèse : STRATÉGIES DE RÉSISTANCE À LA COLONISATION DU CORPS
DES FEMMES EN OCCIDENT: LE CAS DES MUSULMANES
FRANCOPHONES EN ONTARIO

Name of Candidate

Nom du candidat

Najmi, Sabah

Degree

Diplôme

Maîtrise ès arts

Department/Program

Département/Programme

Sociologie

Date of Defence

Date de la soutenance

Novembre 01, 2013

APPROVED/APPROUVÉE

Thesis Examiners/Examineurs de thèse:

Madame Monique Benoit

(Supervisor/Directrice de thèse)

Madame Carolle Gagnon

(Committee member/Membre du comité)

Madame Aurélie Lacassagne

(Committee member/Membre du comité)

Madame Caroline Andrew

(External Examiner/Examinatrice externe)

Approved for the School of Graduate Studies

Approuvé pour l'École des études supérieures

Dr. David Lesbarrères

M. David Lesbarrères

Director, School of Graduate Studies

Directeur, École des études supérieures

CLAUSE D'ACCESSIBILITÉ ET PERMISSION D'UTILISER DES DOCUMENTS

Je, **Sabah Najmi**, accorde à l'Université Laurentienne et à ses agents l'autorisation non exclusive d'archiver ma thèse et d'en permettre l'accès, en tout ou en partie et dans toute forme de média, maintenant ou pour la durée de mon droit de propriété du droit d'auteur. Je conserve tous les autres droits de propriété du droit d'auteur de la thèse. Je me réserve également le droit d'utiliser dans de futurs travaux (comme des articles ou des livres) l'ensemble ou des parties de ma thèse. J'accepte en outre que la permission de reproduire cette thèse de quelque manière que ce soit, en tout ou en partie à des fins savantes, soit accordée par le ou les membres du corps professoral qui ont supervisé mes travaux de thèse ou, en leur absence, par le directeur ou la directrice de l'unité dans lequel mes travaux de thèse ont été effectués. Il est entendu que toute reproduction ou publication ou utilisation de cette thèse ou de parties de celles-ci à des fins lucratives ne doit pas être autorisée sans ma permission écrite. Il est également entendu que cette copie est présentée sous cette forme par l'autorité du titulaire du droit d'auteur uniquement pour fins d'études et de recherches particulières et ne doit pas être copiée ou reproduite sauf en conformité avec la législation sur le droit d'auteur sans l'autorisation écrite du titulaire du droit d'auteur.

RÉSUMÉ

Dans une perspective postcoloniale et féministe qui articule colonialité et corps des musulmanes francophones et canadiennes, notre thèse explore dans quelle mesure les expériences du racisme et du sexisme autant de l'islam et que de l'Occident modèlent le rapport que ces femmes entretiennent avec leur corps dans le contexte d'aujourd'hui exacerbé par les discours idéologiques et les violences entre l'islam et l'Occident qui réifient leur corps (femmes voilées, femmes-burqas, femmes niqabiques). Ses résultats montrent une résistance des musulmanes à la colonisation de leur corps par une agentivité inédite qui se tente, d'une part, dans une dépossession des valeurs orientales qui autorisent le mariage colonial, la mutilation sexuelle et de multiples actes de violence fondés sur le genre, et, d'autre part, dans un essai de neutralisation des influences de la culture du pornographique, de l'hypersexualisation, et des discours médiatiques et idéologiques occidentales qui les infériorisent.

Mots-clés: Femmes, Musulmanes, Corps, Occidentalisme, Orientalisme, Colonisation, Colonialité, sexisme, racisme.

REMERCIEMENTS

Cette thèse est le résultat de deux années de labeur et de réflexion, mais aussi le fruit d'un cheminement agréable et enrichissant, auprès de trois femmes brillantes sans lesquelles elle n'aurait pu être réalisée, et auxquelles je tiens à exprimer ma profonde reconnaissance.

Ma première pensée est pour la Dre Monique Benoit, ma directrice de recherche, à qui va aujourd'hui toute ma gratitude pour son professionnalisme, sa disponibilité, ses conseils éclairés et prodigués durant toutes les étapes de mon travail, ses belles qualités humaines et son soutien moral indéfectible. Merci Madame Benoit.

Ma reconnaissance va également à la Dre Carolle Gagnon pour ses critiques constructives qui m'ont permis d'améliorer la qualité de mon travail, et à la Dre Aurélie Lacassagne pour ses suggestions et ses conseils judicieux. Merci Madame Gagnon. Merci Madame Lacassagne.

Je remercie les femmes musulmanes de leur précieuse collaboration, d'avoir accepté de témoigner avec plaisir et intérêt. Mille mercis Mesdames.

Dans cet élan de gratitude, je tiens aussi à remercier les organismes subventionnaires tels que le Conseil de Recherche en Sciences Humaines (CRSH), le Régime de Bourses d'Études Supérieures de l'Ontario (BESO), le Réseau de recherche appliquée en santé des francophones de l'Ontario (RRASFO), et la donatrice de la bourse Lajoie pour leur soutien financier dans l'élaboration de cette thèse.

TABLE DES MATIÈRES

RESUME	iii
REMERCIEMENTS	iv
TABLE DES MATIÈRES	v
INTRODUCTION	1
Chapitre I – Problématique	4
1.1 La critique de l’orientalisme et les femmes musulmanes.	4
1.2 La thèse occidentaliste sur la démocratie et les femmes musulmanes.	7
1.2.1 Féminisme et valeurs religieuses en Occident.	9
1.2.2 L’impact de l’islam et du terrorisme sur les femmes musulmanes.	11
1.3 L’instrumentalisation du corps des femmes musulmanes: enjeu sociopolitique.	12
1.4 La démonisation de la question musulmane dans les médias occidentaux.	14
1.5 La stigmatisation des musulmanes en Occident.	15
1.5.1 «La» femme musulmane ou «Les » femmes musulmanes.	16
1.5.2 La diversité des pratiques religieuses.	17
1.5.3 La visibilité des femmes musulmanes dans les médias.	18
1.5.4 Les Musulmanes francophones au Canada : une «minorité» mal connue.	19
1.6 Question de recherche et hypothèse.	20
1.7 Résumé.	21
Chapitre II – Recension des écrits	23
2.1 Les représentations occidentale et orientale du corps des femmes musulmanes.	23
2.2 Les controverses autour du corps voilé.	26
2.2.1 Les corps voilés : lieu de l’expression politique.	28
2.2.2 Les corps voilés : symbole de la vertu.	29
2.2.3 Les corps voilés : symbole des inégalités sexuelles.	30
2.3 Le dévoilement des corps en Occident.	31
2.3.1 L’enjeu du dévoilement des corps au Canada : l’emploi.	32
2.4 Résumé.	33
Chapitre III - Cadres théorique et conceptuel	35
3.1 Cadre théorique : pour une sociologie du corps.	35
3.1.1 Le corps de la tradition à la modernité.	36
3.1.2 Le corps siège de l’identité.	38
3.1.3 Le corps lieu des postures et des gestes culturels.	39
3.1.4 Le corps lieu d’assujettissement.	40
3.1.5 Le corps lieu de la différenciation sexuelle.	41
3.2 Cadre conceptuel : la colonisation du corps des femmes.	43
3.2.1 Corps, genre et colonialité.	44

3.2.2	Colonialité.	44
3.2.2.1	Genre et colonialité.	45
3.2.2.2	Classe et colonialité.	47
3.2.2.3	Race et colonialité.	49
3.3	Résumé	51
Chapitre IV - Approche méthodologique		52
4.1	Une approche qualitative	52
4.1.1	Collecte de données : démarche.	54
4.2	Stratégies de collecte de données.	54
4.2.1	Critères de sélection des répondantes .	55
4.2.2	La méthode de recrutement des répondantes.	56
4.3	Profil des répondantes.	57
4.4	Canevas d'analyse des entrevues.	57
4.5	Résumé.	59
Chapitre V- Résultats et analyses		60
5.1	Le corps chaste, vierge et pur des musulmanes.	60
5.1.1	Du corps de la «fille de bonne famille » au corps de la «femme vierge».	61
5.1.2	Du corps du «devoir conjugal » au corps assujetti.	65
5.1.3	De la duplicité des corps.	72
5.1.4	Du corps pudique au corps impudique.	77
5.1.5	De la duplicité liberticide au sexisme oriental.	78
5.1.6	Du corps voilé au corps dévoilé.	79
5.1.7	La vision occidentale et canadienne des femmes voilées.	82
5.1.8	De l'hypersexualisation et du dévoilement du corps des musulmanes.	86
5.1.9	De la réfection de l'hymen au sexisme et au racisme.	90
Chapitre VI- Synthèse et discussion		91
6.1.	L'éveil des consciences.	91
6.1.2	Déconstruction des catégories colonisatrices : décolonisation.	91
6.1.2	Le corps voilé : choix pieux ou instrument de résistance.	93
6.1.3	Position féministe.	95
6.1.4	Confrontation entre «corps libre» et «corps colonisé».	97
6.2	Les enjeux du genre.	97
Conclusion générale		100
Bibliographie		106
Annexe I		123
Annexe II		124
Annexe III		130

Il n'est pas possible d'évoquer l'histoire des [êtres humains] sans en référer à la place des femmes dans ce mouvement des idées et des hommes qui ont marqué le monde depuis plus d'un siècle. Aujourd'hui encore [...] après l'indépendance [des pays colonisés], le corps des femmes [musulmanes] est un des centres des combats [...]. Islamistes d'une part; modernistes de l'autre. Et comme dans un écho, [...] politiciens, intellectuels, militants des droits de l'homme et féministes s'affrontent, dans une guerre de position passionnelle, autour de «quelques corps voilés». Jamais le corps n'a autant été l'objet de tensions, d'exclusions... et de marchandages politiques. Jamais le corps n'a autant focalisé les esprits; servi à diviser ou à rassembler... les hommes. Dans cette guerre où le fantasme frôle le réel, les femmes assistent [parfois] impuissantes à la désappropriation de leur être. Le corps des Musulmanes écartelé au nom des «nobles principes des [occidentaux] » s'est peu à peu défiguré, perversi en banal objet médiatique.

Naïma Kitouni-Dahmani (1996 :39)

Introduction

La situation des femmes musulmanes au Canada n'échappe pas à l'influence des discours idéologiques sous-jacents aux rapports difficiles et conflictuels entre l'Occident et l'Orient qui construisent depuis des siècles des stéréotypes et des représentations sociales négatives à leur sujet. On les représente comme un ensemble de femmes soumises aux hommes, dépossédées de leur corps, sans aucune liberté et à la merci d'un islam¹ misogyne.

Sur le plan national, on constatera, avec plusieurs auteures féministes, que la défense de leur droit à l'égalité sert très souvent à délimiter les frontières identitaires entre l'Occident et l'Orient (Nader, 1991; Juteau, 2008). Autrement dit, à ériger des barrières entre un soi-disant «Nous» (désignant les Occidentaux) où règnerait la complète égalité des sexes, et un «Eux» (renvoyant aux immigrants en particulier musulmans) où les femmes seraient complètement dominées (Bilge, 2010). Cependant, cette différence construite entre les musulmanes et non musulmanes est loin de refléter la réalité puisque à l'ère de l'internet et de la mondialisation, les valeurs des musulmanes sont mouvantes et construites selon différents espaces nationaux, ceux des pays d'origine et d'accueil (Catarino, 2005). C'est dire que les musulmanes ne restent pas liées systématiquement et exclusivement aux valeurs de leur communauté, elles adoptent également des valeurs occidentales de leur pays d'accueil.

Sur le plan international, on note que les pays occidentaux, sous prétexte de défendre la liberté démocratique, présentent leurs «interventions militaires [par exemple] en Afghanistan, comme des missions de sauvetage menées au nom de l'égalité de genre [...]. Leurs références récurrentes à l'absence de liberté sexuelle [dont seraient victimes les femmes musulmanes en particulier] ont été déterminantes pour faire accepter ces agressions violentes aux imaginaires nationaux de l'Occident» (Butler, 2008: 3 cité dans Bilge 2010: 198). Ainsi, ce soi-disant déficit des libertés démocratiques des pays musulmans mis en exergue, notamment par la stigmatisation des femmes musulmanes, ne semble servir que les intérêts géopolitiques des Occidentaux et la pérennité de leur hégémonie. La modernité occidentale dite libérale et laïque, produite par la dichotomie

¹ Le terme « Islam » avec une majuscule, réfère à la religion qui unit la *Oumma*, c'est à dire l'ensemble des communautés musulmanes dans le monde, et ceci indépendamment de l'interprétation du Coran dont elles se déclarent. C'est le nom de la religion musulmane. Le terme « islam » sans majuscule renvoie par contre à une variance de la religion. Il existe, dans les faits, des islams, étant donné la variété des interprétations du texte religieux selon les cultures des pays musulmans.

Orient/Occident, se forge en miroir sur l'altérité musulmane (Saïd, 1978; Zolberg et Long 1999; Alba 2005, Korteweg et Yurdakul. 2009, cité dans Bilge, 2010 : 199). L'islam permet de fabriquer l'unité de valeurs européennes/occidentales (Yegenoglu 2006, dans Bilge 2010), féministes, libérées sur le plan sexuel et résolument antithétiques aux valeurs des musulmans perçus comme intolérants, sexistes et homophobes (Bilge, 2010). Ainsi, les discours sur l'égalité de genre et des libertés sexuelles alimentent le «conflit des valeurs fondamentales» entre l'Occident et l'islam. Le choc de civilisation « ne concerne [plus que] la démocratie mais [également] l'égalité de genre et les libertés sexuelles» (Bilge, 2010 :199).

En outre, si dans les pays musulmans on note que la montée de l'islam radical et la prise de pouvoir actuelle par les Islamistes, restaure le voilement du corps des musulmanes; on remarque que dans les pays occidentaux, où elles sont associées à cet islam, le débat sur leur dévoilement est relancé en brandissant l'étendard de l'appropriation de leur corps et la laïcité de l'État². Les femmes musulmanes en exil, se retrouvent alors prises, malgré elles, entre deux visions idéologiques antagonistes de par leurs origines et leur exil. Or, si on identifie à travers les thèmes abordés tant dans les écrits académiques que médiatiques un «intérêt» pour la situation des femmes musulmanes, d'aucun n'aborde explicitement la question du corps pris dans l'étau de deux cultures, lorsqu'elles résident en Occident. On ignore totalement comment elles vivent le rapport à ce corps voilé ou dévoilé, selon les niveaux de tolérance et d'acceptation de la société d'accueil et des liens qu'elles cultivent encore avec leur pays d'origine. En d'autres termes, comment le corps des femmes musulmanes pris entre deux feux se vit, se pense et se voit sous le paradoxe *tradition/modernité*?

Ainsi, notre objectif principal est de questionner cette relation au corps bien particulière dans cet entre-deux que sont l'Orient et l'Occident, de comprendre ce qui sous-tend les conduites et les valeurs corporelles des musulmanes au Canada, en gardant en tête l'influence des idéologies à l'origine des stéréotypes récurrents et médiatisées à leur égard partout en Occident. Pour ce faire, nous nous appuyons sur les travaux des théoriciens du corps, notamment David Le Breton pour qui l'être humain d'aujourd'hui bricole son rapport au corps à partir de ses propres expériences, son vécu et ses contradictions. Nous privilégierons également la dialectique qu'impose

² Débat sur la Chatre des valeurs québécoises proposée par le gouvernement Marois, interdiction de la burqa dans tout l'espace public en France etc.

Orient/Occident comme force de changement chez les musulmanes et non comme une contrainte avilissante, en nous inscrivant dans la démarche féministe postcoloniale qui nous semble être la plus appropriée pour questionner la *colonisation* du corps des femmes musulmanes, concept central à partir duquel nous travaillons.

Cette problématique nous a donc permis de rencontrer des femmes musulmanes, francophones, francophiles et citoyennes canadiennes extraordinaires, qui ont témoigné avec plaisir et sérieux de leur réalité. Ces femmes instruites et averties ont cheminé avec nous à travers une critique de ces deux visions antagonistes du monde, ont accepté de se mettre en jeu et d'affronter, à travers le récit de leur vie, le paradoxe des valeurs orientales et occidentales qui les enferme parfois dans un paradigme de soumission où les valeurs qui leur conviennent d'un côté comme de l'autre ne sont pas toujours évidentes.

Le présent texte compte six chapitres. Le premier chapitre présente les deux thèses occidentaliste et orientaliste relativement à la place qu'occupent historiquement les femmes musulmanes dans les questions politiques et idéologiques de l'Occident et de l'Orient. Le deuxième se penche sur la question du voilement du corps de ces femmes en Orient et son dévoilement en Occident, ainsi que sur la relation ambiguë relative à la production de ses représentations et à sa médiatisation au Canada. Le troisième décrit le cadre théorique sur lequel repose la thèse, et le quatrième chapitre dégage le cadre conceptuel de l'étude, la question de recherche et l'hypothèse supportant cette thèse. Le cinquième chapitre aborde la méthodologie que nous avons employée, une approche qualitative à travers laquelle nous retrouvons une collecte de données composée de questions ouvertes présentées à partir d'un guide d'entrevue appliqué à un échantillon de dix femmes musulmanes francophones résidentes à Sudbury et à Ottawa depuis au moins cinq années. Enfin, le sixième présente les résultats de notre recherche et plus précisément l'analyse des catégories issues des données des entrevues, ainsi que la discussion de ces résultats. La conclusion fait le point sur les actions et les stratégies de résistance des femmes musulmanes immigrantes au Canada face à la colonisation de leur corps.

CHAPITRE I: PROBLÉMATIQUE

Le présent chapitre dégage les principaux éléments de notre problématique qui reposent non seulement sur la tension qui existe entre l'Orient et l'Occident, mais aussi sur les thèses majeures qui traitent de cette question relativement à la place des femmes musulmanes. Il propose un bref historique du conflit Occident/Orient et déconstruit la logique discursive des préjugés véhiculés sur l'Orient. Ainsi, nous commencerons par situer historiquement et politiquement la place de ces femmes dans les discours idéologiques qui sous-tendent les rapports difficiles et conflictuels entre l'Occident et l'Orient, et qui éclairent certains de leurs comportements ambigus tels que les attitudes contextuelles et contradictoires de pudeur et d'impudeur. Nous interrogerons également l'origine des représentations négatives que le monde contemporain non-musulman se fait aujourd'hui à leur sujet. Ensuite, nous aborderons la place des musulmanes au Canada. Nous reviendrons amplement sur le processus de construction de stéréotypes qui touche ces femmes à partir des données de notre recherche.

1.1 La critique de l'orientalisme et les femmes musulmanes

Sur le plan politique, l'histoire atteste que l'image antithétique de l'islam et de l'Occident ne date pas d'hier. Selon Edward Saïd (1978/2005), leur incompatibilité n'est que le pur produit de l'orientalisme³, une idéologie qui valorise l'Occident (qualifié de moderne et de rationnel) en

³ Ici, on définit *l'orientalisme* comme un système de représentation de l'Orient élaboré par l'Occident qui divise en deux blocs distincts et opposés l'Orient et l'Occident: «L'orientalisme est un ensemble de valeurs et d'orientations vers l'autre qui a été nommé et théorisé surtout par Edward Saïd en 1978 (Orientalism), sur la base de courants culturels qui existent depuis longtemps en Occident [...]. L'orientalisme [...] évacue les valeurs locales pour substituer des projections qui renforcent une hiérarchie de Nous et de l'Autre.[...] l'Orientalisme est toujours négatif, car il fait partie du projet colonial de l'Occident, et donc n'est qu'un prétexte pour l'infiltration et la subversion de l'Autre oriental. Pour l'Occident, l'Orient évoque l'idée du féminin, d'une pensée tortueuse (et donc jugée féminine), d'une sexualité complexe, décadente, et, évidemment, non virile (et donc, encore une fois, féminine). Si les hommes orientaux sont, eux, essentiellement féminisés, par contre les femmes sont sursexualisées: exotiques, belles, porteuses de connaissances ésotériques en matière de sexe, mais malgré tout soumises au point de souhaiter et d'inviter la domination masculine; en fait, elles sont vues comme des prostituées douées d'une sensualité indiscrete. Elles sont discrètes en public, mais secrètement munies d'une sexualité menaçante et surpuissante, au point d'être obligées de s'affirmer par l'unique voie disponible, manipuler l'homme par la séduction. L'Orient comme ensemble est vu comme excentrique, exotique, [...] Edward Saïd et ses disciples ont suggéré que la diabolisation de l'Autre (surtout l'Autre oriental) serait liée aux projets politiques de colonisation mise en scène au 19^e siècle.[...] on diabolise l'Autre parce qu'il n'est pas suffisamment individualiste-il est trop souvent censé être prisonnier d'une religion qui l'oblige à être

dénigrant l'Orient (dit traditionnel et irrationnel). L'orientalisme aurait construit de toute pièce un islam arriéré et archaïque pour justifier le colonialisme et l'impérialisme politique occidental qui perdure, encore aujourd'hui, après la décolonisation des territoires occupés. Le racisme, les stéréotypes culturels et l'oppression des femmes musulmanes, seraient les instruments classiques utilisés pour tuer toute tentative de dialogue entre les peuples de l'Occident et de l'Orient, susceptible de mettre en danger l'hégémonie occidentale et son monopole des idéaux démocratiques que sont la liberté individuelle, l'égalité sexuelle et la fraternité entre les peuples (Kilani, 2004). Le discours occidental à l'égard de l'Orient, n'a changé pas. Il s'inscrit indéfectiblement dans une approche colonialiste.

Aujourd'hui encore, on note que cette idéologie reste vivante dans l'esprit des citoyens occidentaux, en arrive même à coloniser certains citoyens orientaux (Fanon, 1972), et continue de nourrir l'opinion négative selon laquelle les musulman-e-s, seraient régenté-e-s par une idéologie religieuse, niant ainsi toute diversité culturelle, géographique et néocoloniale (Kandiyoti, 1991) qui caractérise la Oumma (Daher 2003). Ali Daher, sociologue québécois, montre bien l'existence de cette diversité des musulmans au Québec tout en précisant qu'il en est ainsi partout ailleurs dans le monde. Il écrit: «Les musulmans au Québec sont loin de constituer une communauté homogène. Outre leur appartenance sunnite ou chiite, ils se différencient par leurs nationalités, leurs pays d'origine, leurs ethnies. Leur communauté est multiethnique et multilingue» (2003: 7) Dechaufour (2008), à son tour, dans sa description de l'idéologie coloniale à l'égard des femmes musulmanes, explique que:

Le discours académique et médiatique actuel autour de «l'Arabe» est représentatif de l'orientalisme contemporain, en particulier depuis le 11 septembre, le monde «arabe» [dont la majorité des populations est musulmane] se caractériserait par son irrationalité [notamment à travers l'absence de séparation entre l'Église et l'État], par son incapacité à se pacifier soi-même [avec la montée du dit terrorisme] et par ses valeurs rétrogrades et obscurantistes [celles entourant en particulier le droits des femmes à l'égalité entre les sexes].

Dechaufour s'appuie sur les travaux de Meyda Yegenoglu (1998) qui s'est penché sur le «caractère sexué de l'orientalisme dans l'œuvre de Saïd, montrant que les représentations des différences sexuelle et culturelle sont enchevêtrées, de même que sur ceux de Lila Abu Lughod (2001) qui reproche à Saïd sa cécité sur la composante sexiste et sexuée de l'orientalisme.

Compte tenu de ces critiques, il appert d'une part, que le discours orientaliste du XX^e siècle, portant principalement sur la notion de «mission civilisatrice», avait grandement servi à justifier les attaques contre l'islam. Aujourd'hui, ce discours se fonde sur une «mission démocratique» où la colonialité à l'œuvre viserait surtout à légitimer les interventions militaires en Afghanistan et à construire l'image d'un islam barbare qui enferme ses femmes dans des burqas et des niqabs, qu'il faut donc sauver:

Alors que des enjeux comme le hijab⁴, les mariages arrangés et les crimes d'honneur faisaient simultanément irruption dans les débats d'intérêt national sur des places publiques occidentales, on avait soin, sur le plan international, de mettre en scène les interventions militaires en Afghanistan comme des missions de sauvetage menées au nom de l'égalité de genre [...] Les références récurrentes à la liberté sexuelle des femmes [musulmanes] ont été déterminantes pour faire accepter ces agressions violentes aux imaginaires nationaux de l'Occident (Butler, 2008: 30 cité dans Bilge 2010: 197).

Tout apparaît orchestré et mobilisé pour disséminer une vision catastrophique des droits des femmes dans les pays islamiques. La propagande médiatique, à l'ère de la diffusion des images, inonde la télévision et l'internet (vidéos d'Afghanes-burqas, lapidations, faits divers les plus sensationnels etc.), faisant croire aux citoyens occidentaux que l'on interdit aux musulmanes de toute la planète de jouir de toute forme de liberté. Dans cette image, l'islam souscrirait à un «ramassis de manques : de liberté, de disposition à la science, de civilité et de bonnes manières, d'amour de la vie, de valeur humaine, de respect égal pour les femmes et les homosexuels» (Goldberg, 2006, dans Bilge 2010 : 198).

⁴ Le voile islamique est un genre de costume que portent les musulmanes pieuses, son port et ses formes varient selon les cultures : Le hidjab comme le niqab ou la burqa sont des voiles islamiques. Nous reviendrons avec plus de clarification dans le prochain chapitre.

Ceci étant dit, loin de nous l'idée de soutenir que les droits des femmes dans ces pays autant que dans les pays occidentaux ne sont pas bafoués : «comme les homosexuels, les femmes, dit Ilana Löwy, connaissent les effets d'[un] processus d'intériorisation du mépris qu'elles subissent et vivent dans une société qui proclame officiellement que l'égalité [des sexes] est acquise mais continue de favoriser, les non homosexuels, les non femmes, [les non musulmanes] (Jami, 2007: 1).

Nous ne faisons que souligner la manipulation des masses et l'ampleur de l'instrumentalisation du corps des musulmanes dans les politiques internes et externes de l'Occident. Loin de nous également l'idée d'affirmer que l'Occident n'a jamais apprécié les penseurs et la culture de l'Orient. Notre propos s'inscrit plutôt dans une volonté de comprendre comment fonctionnent les mécanismes idéologiques et politiques à la source de cette vision binaire Orient/Occident, et dont les musulmanes font particulièrement les frais, surtout, ces dernières années marquées par les guerres menées contre le monde musulman.

1.2 La thèse occidentaliste sur la démocratie et les femmes musulmanes

Pour contrecarrer l'orientalisme et redonner du prestige aux sociétés islamiques, une autre idéologie politique, l'occidentalisme⁵ se développe (Khalid, 1987). L'occidentalisme prêche le retour aux valeurs traditionnelles, et prétend que «la culture politique autoritaire» serait défaite par un retour aux fondements de l'islam originel. Il pointe du doigt la modernité comme source d'acculturation, d'individualisme démesuré et de crise identitaire (Lamchichi, dans Brisson, 2011). Selon Raboudi (2008), l'islam aurait depuis des siècles sa propre démocratie. Le rejet du modèle démocratique occidental ainsi que l'idée même que l'Occident, serait à l'origine de la démocratie, constitue une constante dans le discours des orthodoxies islamistes contemporaines. L'argument avancé est invariable quand Raboudi précise que «l'islam n'a pas besoin de la

⁵ « l'occidentalisme ne peut pas être une définition inverse de l'orientalisme selon Saïd, parce qu'il n'y a pas d'hégémonie de l'Orient sur l'Occident [...] Il y a d'abord l'occidentalisme universitaire, en tant que discipline étudiant l'Occident, c'est le pendant de l'orientalisme savant, que Saïd a dénoncé pour son convolution avec le système impérialiste [...]. On peut ensuite distinguer 2 types d'occidentalisme discursif : un discours faisant un modèle que j'appellerai «occidentalisme émulateur», et un discours anti-occidental, que je nommerai «occidentalisme nativiste», puisque le rejet de l'Occident s'accompagne d'un désir de retour aux valeurs traditionnelles [...]. L'occidentalisme nativiste insiste sur la réorientation du Soi. C'est un discours du pouvoir». (Laetitia Nanquette, 2011: 191-192). Pour notre part, on se réfère à l'occidentalisme universitaire et à l'occidentalisme nativiste.

démocratie occidentale, puisqu'il a construit son propre modèle démocratique depuis quatorze siècles, avant même que l'Occident ne découvre l'idée de démocratie» (2008: 32). Et si l'orientaliste se décline comme porteur d'une mission civilisatrice et libératrice des femmes musulmanes, pour légitimer son impérialisme autant économique, culturel que militaire (Khan, 2002: 4) comme vue précédemment; l'occidentaliste, lui, pour relever les défis inhérents à l'industrialisation et au colonialisme auxquels il est confronté, et pour nier cette construction hégémonique de l'Occident (Nader, 1991), se présente comme le défenseur de la dignité des femmes (anti-pornographie, anti-prostitution etc.) que l'Occident dévoie (Khalid, 1987).

Par ailleurs, les fondamentalistes musulmans, qui d'ailleurs ne forment pas un groupe homogène (Chi'ites, Sunnites, Salafistes, etc.) comme on a tendance à le croire, «essentialisent tous les différences entre les hommes et les femmes» (Kahn, 2003 : 71), et partagent une «vision [commune] de l'islam politique [qui] consolide l'idée de l'enfermement de la femme et de sa manipulation symbolique» (Mernissi, 1983: 24). Selon leur lecture, la différence sociale entre les hommes et les femmes est d'origine divine et non un choix politique. Elle est également glorifiée par les dirigeants musulmans pour asseoir leur pouvoir autocratique comme le fait le roi Fahd d'Arabie (Kian, 2003). Notons également que les extrémistes religieux ne sont pas une caractéristique exclusive de l'islam et qu'une alliance se tisse entre eux pour faire front commun contre les femmes :

Les intégristes chrétiens et musulmans combattent un même ennemi : le sécularisme. Il est [...] intéressant de noter les alliances créées entre ces deux forces pour s'opposer à la planification des naissances en septembre 1994, lors de la Troisième conférence mondiale sur la population organisée par les Nations-Unies. (Québec, Conseil du statut de la femme, 1995 :20).

Dans cette optique, il est clair que l'intégrisme⁶ islamique est d'abord une menace pour les droits et libertés des femmes musulmanes, avant d'être une menace pour l'Occident (Geadah, 1996)⁷. Le

⁶L'intégrisme est un courant religieux radical, dont l'interprétation du coran est littéraliste prône l'instauration de la chari'a. Lorsque les tenants de ce courant recourent à la violence, «c'est en général d'abord contre [leur] propre société, afin de l'épurer de tout ce qui n'est pas islamique: d'où l'importance de la police religieuse et de la question de la place de la femme (voile et restriction de l'accès à l'espace public) [...] Ils luttent donc aujourd'hui avant tout contre l'occidentalisation de la culture et des mœurs. Le modèle a été appliqué de manière très caricaturale chez les talibans afghans, où la longueur de la barbe devient un critère essentiel de l'islamité du pays», (Encyclopædia Universalis) <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/islam-histoire-l-emergence-des-radicalismes/>

projet commun est de dominer les femmes en exerçant un contrôle sur leur corps. Nous y reviendrons.

1.2.1 Féminisme et valeurs religieuses en Occident

La présence des groupuscules de plus en plus ultra-conservateurs en Occident, conjuguée à l'absence criante des femmes musulmanes dans les cercles de décisions politiques préoccupe des chercheuses comme Janice Gross Stein et Susan Moller Okin, qui sonnent l'alarme sur les revendications religieuses des minorités musulmanes dans les pays occidentaux. En effet, la politologue Okin, dans son essai «Is Multiculturalisme Bad for women?» publié en 1999, s'inquiète des nouvelles revendications, fondées sur le genre, qui animent les débats dans les sociétés occidentales, notamment au Canada. Le port de signes religieux ostentatoires et les pratiques ségrégatives retiennent l'attention des féministes qui pensent que les différences culturelles estampent les femmes musulmanes immigrantes au Québec lorsqu'il s'agit, par exemple des demandes relatives au port du voile islamique, du givrage des vitrines ornant des piscines intérieures non-mixtes, ainsi que la réclamation des soins médicaux exclusifs aux femmes. Okin avance que ce types de revendications sont le plus souvent réclamées par des «élites masculines vieillissantes» et permettent aux hommes de s'assurer du contrôle des femmes, et, pensons-nous, de coloniser le corps des femmes musulmanes:

Les femmes des « minorités», souvent, ne peuvent pas participer à des négociations sur les droits collectifs ou sur les questions multiculturelles. Ce sont des personnalités masculines, autoproclamées chefs ou détenteurs de l'autorité, qui se présentent comme représentants de «la» communauté (Okin, 1999: 44).

N'oublions pas que dans bon nombre des cultures non-occidentales, le principe même d'égalité est absent dès qu'il s'agit des femmes. Ceci signifie, en termes plus clairs, une limite d'accès à l'éducation, aux soins de santé pour les femmes (procréation, contraception, avortement), à l'inégalité en matière de droits à la propriété privée et d'héritage dans les sociétés musulmanes, et une institutionnalisation de la domination masculine dans et depuis les pays d'origine. D'autre

⁷ Yolande Geadah a publié en 1996 son premier essai *Femmes voilées, intégrismes démasqués* où elle explique que c'est plutôt le droit de ne pas porter le voile qu'il faut défendre vue la montée des intégristes.

part, les enjeux les plus importants liés aux femmes musulmanes, hors du pays d'origine se situent justement dans la transmission des valeurs sociales traditionnelles et orientales depuis l'espace de la vie privée où elles sont très souvent cantonnées. Ces femmes sont, par les rôles qu'on leur assigne, des reproductrices à la fois des êtres humains et des valeurs de leur communauté. Il va s'en dire qu'en occultant les rapports de genre dans la sphère privée, on participe à l'oppression des immigrantes musulmanes, à la fois, dans leur rôle de femme et éventuellement de mère.

Aussi, nous soutenons volontiers cet avis sur l'exploitation du corps des femmes musulmanes, par la gente masculine musulmane sexiste. Il nous apparaît que, bien souvent, des associations musulmans et de multiples institutions de différents courants, se présentent sans être élus comme les représentants des musulmans et des musulmanes; et s'expriment en leur nom comme au nom de l'islam. Ces hommes s'arrogent illégitimement le monopole de la défense de l'islam et des musulmans. Le problème est qu'ils font en sorte que l'islam ne soit plus abordé sous l'angle de la religion mais sous celui de la politique comme dans les pays musulmans, notamment à travers la défense du voilement du corps des femmes. Rappelons que sous le président égyptien Nasser⁸, l'islam a fait son entrée dans le politique avec la question du port du voile des femmes. Le Shah d'Iran a été déchu par un courant chiite et politique qui a statué que l'islam est le fondement de la société politique et qui a voilé de force le corps des Iraniennes. On constate que l'histoire se répète, mais, cette fois ici, en Occident. Le voilement du corps des femmes musulmanes a permis au courant idéologique et politique de l'islam de faire son entrée dans la politique européenne/occidentale, en l'occurrence, française, belges, canadienne. L'islam s'ingère dans le politique en Occident via des revendications sexistes.

⁸Extrait du discours du président Nasser en 1950 « Nous voulions vraiment honnêtement collaborer avec les Frères musulmans pour qu'ils avancent dans le droit chemin. J'ai rencontré le conseiller général des Frères musulmans responsable. Il a présenté ses demandes. Il a demandé quoi ? D'abord il m'a dit il faut que chaque femme porte le voile en sortant dans la rue. Je lui ai répondu que c'était revenir à l'époque où la religion gouvernait et où on ne laissait les femmes sortir qu'à la tombée de la nuit. [...]Monsieur, vous avez une fille à la faculté de médecine et elle ne porte pas le voile. Pourquoi ne l'obligez-vous pas à le porter ? Si vous n'arrivez pas à faire porter le voile à une seule fille, qui plus est la vôtre, comment voulez-vous que je le fasse porter à 10 millions de femmes égyptiennes». Visionner la vidéo du discours sur le site web suivant <http://www.france24.com/fr/20121002-video-nasser-moquait-freres-musulmans-voile-islamique-egypte-laicite>

1.2.2 L'impact de l'islam radical et du terrorisme sur les femmes musulmanes

Par ailleurs, ces revendications sexistes sont également instrumentalisées par l'Occident. En effet, les débats académiques entourant l'incompatibilité entre liberté de culte et égalité sexuelle révèle un faux dilemme entre la reconnaissance des droits collectifs des minorités et le respect des droits des femmes minoritaires. Cette incompatibilité entre féminisme et multiculturalisme, selon Saddiqui dans «Don't blame multiculturalism» (cité dans Juteau, 2008 : 14)), concrétise le refus d'accorder des droits aux immigrants. Dans une conjoncture où la guerre contre le terrorisme subséquente aux attentats du 11 septembre 2001, déclenche des mesures pour sécuriser des frontières nationales, l'obligation de défendre les droits des musulmanes légitiment le durcissement des lois d'immigration et d'intégration à la société d'accueil.

Autrement dit, on instrumentalise l'oppression des femmes musulmanes, qui s'incarne, particulièrement dans les corps voilés en entretenant l'amalgame de l'islam à leur soumission et au terrorisme. Ce qui a, pour effet, de développer et amplifier spécialement l'islamophobie. Aussi, cette incompatibilité permet de discréditer les demandes d'accommodements religieux des musulmans à qui on impute une résistance à l'intégration - qui s'avère plutôt une résistance à la colonisation occidentale, «We want immigration but not immigrants» (Omidvar, cité dans Juteau, 2008 :14). Ce dernier précise, d'ailleurs, qu'au Canada, le silence de l'État et le flottement entourant les libertés culturelle et sexuelle prônées par la Charte canadienne des droits et libertés, participent à la confusion des masses et à l'opacité de la question de l'immigration, compte tenu de l'implantation de moins en moins discrète et réelle des valeurs islamiques sur le territoire canadien et affecte par ricochet, nous semble-t-il, la situation des immigrantes musulmanes dans la mesure où:

Dans le contexte de confrontation de deux rationalités, occidentales et islamiques, les femmes sont le lieu autour duquel se concentrent les tensions et les affirmations à la fois des différences qui séparent l'islam de l'Occident, mais aussi du différend, tel que Jean-François Lyotard (1983) l'a conceptualisé, qui rend infranchissable la distance entre les deux. Dans ce contexte, les femmes musulmanes sont celles qui se situent aux frontières et aux limites des deux rationalités et sont, de ce fait, les plus exposées. (Hadj Moussa, 2000: 224)

Nous conviendrons alors que c'est bien autour des musulmanes que l'Occident structure ces débats. Les tenants de la suprématie des libertés religieuses sur l'égalité des genres revendiquent le droit des femmes musulmanes de couvrir leur corps, et les défenseurs de l'égalité sexuelle réclament le droit au dévoilement du corps de ces femmes. Cette polarisation pro-liberté/anti-liberté des corps féminins, Orient/Occident sert à construire des stéréotypes pour délimiter des frontières identitaires.

1.3 L'instrumentalisation du corps des femmes musulmanes: enjeu sociopolitique

Cette guerre idéologique entre Orientalistes et Occidentalistes n'est pas sans conséquences sur les représentations que se font, autant les musulmans que les non-musulmans, du corps des femmes en général d'un côté comme de l'autre. Les Occidentales sont très souvent perçues et décrites comme des êtres dévoyées et dépravées par les musulmans, tandis que les musulmanes, notamment, celles qui sont voilées, sont considérées comme soumises et opprimées, du point de vue des Occidentaux. De ce fait, l'instrumentalisation du corps des femmes musulmanes constitue un enjeu politique et social important en Occident et en Orient, mais bien entendu, pour des raisons différentes. L'une des conséquences de cette brisure idéologique entre l'Orient et l'Occident réside dans le manque de solidarité entre les femmes. Les féministes majoritaires et universalistes dans leur lutte contre la violence faite aux femmes occultent la spécificité des femmes minoritaires (Juteau, 2010: 25), donc celles des immigrantes musulmanes. Les études menées par des féministes *dissidentes*, qui ont abordé les questions relatives aux femmes minoritaires sous l'angle de l'intersectionnalité, qui entrecroise sexes, genre, race, classe et nation, ont d'ailleurs montré que les femmes minoritaires vivent des formes d'oppression différentes de celles des femmes blanches.

En effet, la plupart des féministes occidentales perçoivent le voilement du corps des femmes musulmanes sur leur sol occidental comme un non-sens. Au Québec, en particulier, il représente une menace imminente contre la laïcisation et l'émancipation des femmes (Bilge, cité dans Juteau 2008). En France, la loi «Stasi» se charge de l'interdire à l'école. Certaines féministes occidentales prises dans une vision homogénéisante, figée (Pollitt; Tamir, cité dans Juteau, 2008 :20) et essentialiste de la culture de l'Autre étiquetée de bizarrerie (Honig, cité dans Juteau, 2008 :23), dépeignent les femmes musulmanes comme d'éternelles mineures, dépendantes, passives et de surcroît aliénées par leur foi (Jawad, 2003). Selon le Conseil du Statut de la Femme (CFS): «Pour

plusieurs féministes occidentales, [...] même si les femmes voilées ne sont pas des femmes soumises, même si leurs motivations personnelles pour le porter sont religieuses, il reste la marque d'un traitement différent selon le sexe.» (CSF, 1995: 20).

On comprendra donc sans peine, du moins, en ce qui concerne la plupart des Québécoises traumatisées par «l'emprise de l'Église», qui tentait de les soustraire à l'influence de la culture anglo-canadienne, qu'elles défendent énergiquement la laïcité et l'égalité des sexes. Ceci n'excuse pas, toutefois, leur tendance à occulter les expériences vécues par les musulmanes, comme ont été occultées celles des femmes noires des États-Unis par les féministes blanches américaines. Il faut tenir compte, d'une part, du racisme et du sexisme qu'elles subissent en tant d'immigrantes, et d'autre part, de leur sensibilité culturelle dans leurs représentations, qui ne saurait être occidentales, pour comprendre les oppressions qu'elles vivent dans le pays d'accueil.

En France, où le rapport à la religion, comparativement à celui des autres pays européens, s'avère bien particulier, le rejet du voilement du corps des femmes et des jeunes filles cache le rejet de l'islam:

Si en Europe la majorité des pays ont pris leurs distances avec la religion, [...] la France serait plus proche d'un rejet de la chose religieuse: [...] Avec la décolonisation, l'islam est rapidement devenu la deuxième religion pratiquée en France, sous l'effet de flux migratoires croissants [...] Le racisme lié à la décolonisation et à l'immigration s'est développé comme un rejet de ces populations étrangères aux coutumes jugées très différentes [...]. L'islam serait le danger ultime contre lequel nous devrions, nous protéger à tout prix, la « loi sur le voile » n'étant que la première réponse à cette menace [...]. Le voile serait-il plus dégradant et avilissant que toutes ces photos, affiches, publicités et autres vidéos présentant la femme comme un simple objet sexuel? [...] Voilà une bien étrange conception de l'image de la femme et de sa place dans notre société (Paul et Anaïs Draszen, 2007: 136).

Ainsi, l'instrumentalisation du corps des femmes immigrantes et musulmanes sert à ériger des frontières identitaires entre l'Occident et l'Orient. Entre un «Nous» où règnerait la complète égalité des sexes et un «Eux» où les femmes sont dominées. La plupart des Occidentaux font abstraction, d'une part, du patriarcat qui perdure chez eux malgré les avancées du droit familial et

du droit des femmes à l'émancipation sexuelle (Kymlicka, 1995 cité dans Okin); et d'autre part, ils nient toute la dynamique des frontières ethniques, des caractéristiques culturelles et des valeurs internes d'un groupe ethnique, qui loin d'être figées, se transforment sous l'effet de la mondialisation et de l'internet. Ils s'appuient sur l'arsenal de nouvelles technologies de l'information pour répandre des images négatives des musulmanes au corps voilé. Nous y reviendrons au prochain chapitre.

1.4 La démonisation de la question musulmane dans les médias occidentaux

Pour un grand nombre d'Occidentaux dont les maigres connaissances sur les cultures et la religion musulmane restent indirectes et mythifiées, l'irruption des femmes voilées, jusque-là cantonnées dans l'espace privé, et donc invisibles dans l'espace public occidental, constitue la preuve tangible de ce que l'orientalisme avait déjà prêché. Soit un islam violent aux règles juridiques anhistoriques et fixes (Lamchichi, 2004 :19). La participation effective des médias dans la construction des amalgames terroriste/musulman, musulmans/«lapidateurs» des femmes, conjuguée à la montée de l'islam et sa domiciliation sur les territoires occidentaux, a conduit au paroxysme de l'islamophobie (Espisto, 2011). Cette islamophobie culmine suite à la publication des caricatures du prophète Mohamed dans un journal danois (Jyllands Posten, 30 septembre, 2005) et met de l'avant l'exacerbation de ces amalgames. Selon le philosophe Georges Leroux (2006: 4), la caricature de «Mahomet enturbanné d'une ceinture d'explosif [...] [est] une version particulièrement explicite du stéréotype de l'islam comme culture de violence fondée sur le Coran. Ce stéréotype est désormais partout, on peut même dire qu'il constitue la représentation doxique de l'islam en Occident».

En d'autres mots, le monde occidental «altérise le musulman-[e] sous prétexte que, d'une façon ou d'une autre, il [ou elle] est lié à l'islamisme politique, donc au terrorisme» (Hadj Moussa, 200: 223). L'islam devient le seul référent identitaire qui définit les musulman-es (Cesari, 1994). Par contre, bien que «les communautés musulmanes soient souvent le sujet de controverses publiques, elles sont rarement consultées [et c'est] ce qui fait en sorte que leurs perspectives [soient] très méconnues [...] [et que leur] voix - tout à fait hétérogène- [reste] souvent ignorée dans l'espace public canadien et québécois» (Labelle, Rocher, Racha et Antonius, 2009: 927). De surcroît, la presse occidentale omet trop souvent les événements qui démentent ces perceptions avilissantes des musulmanes. Pourtant, les actions des féministes et militantes musulmanes bien réelles ne

datent pas d'aujourd'hui : manifestations des Iraniennes du 8 mars 2006 (Amnesty International) pour réclamer leurs droits fondamentaux, des Marocaines le 12 mars 2000⁹ à Rabat et à Bruxelles contre la violence et l'exclusion dont elles font l'objet, des Égyptiennes dans les révolutions du printemps arabe, des Tunisiennes. Dans la révolution du Jasmin etc. La défense des droits des femmes musulmanes se fait par les musulmanes elles-mêmes et non pas par les Occidentaux qui leur portent préjudice en les présentant au monde comme des femmes passives à travers le prisme des médias.

Le problème, que ce soit, d'ailleurs, en Occident ou en Orient, c'est que les immigrantes musulmanes sont sous représentées dans le domaine politique. Elles ne peuvent donc pas décider de leurs statuts, de leurs droits et de la libération de leurs corps dans des sociétés -quoiqu'on dise- restent encore patriarcale. Elles sont quasi-absentes de la scène politique.

En effet, dans les pays musulmans, le nombre de musulmanes qui occupent des postes politiques clés, se compte sur les doigts de la main. Par exemple, dans les parlements nationaux nous retrouvons: aucune députée au Koweït et au Qatar; 0,3 % au Yémen, 17,5 % au Maroc et 26,5 % en Tunisie¹⁰. Il faut comprendre que, «l'arrivée des femmes au parlement dans le pays orientaux permet de débattre de sujets jusqu'ici sciemment ignorés, tels que la violence conjugale et le harcèlement sexuel»¹¹, et permet l'adoption de loi pour protéger leurs droits. Il en est de même dans les pays occidentaux où elles demeurent invisibles dans l'agenda des politiques gouvernementales. Elles ne sont rendues visibles que par leur stigmatisation par les médias.

1.5 Stigmatisation des musulmanes en Occident

⁹Manifestation organisée à Casablanca par une centaine d'associations féminines pour contrecarrer celles de deux mouvements islamistes contre le projet gouvernemental qui accorde de nouveaux droits aux femmes marocaines selon l'envoyé spéciale Garçon José, consulté le février 2011, [En ligne], [ww.liberation.fr/monde/0101327863-les-islamistes-defilent-a-casablanca-les-modernistes-a-rabat-au-maroc-les-femmes-reveillent-la-rue-la-reforme-du-code-de-la-famille-suscite-un-debat-virulent](http://www.liberation.fr/monde/0101327863-les-islamistes-defilent-a-casablanca-les-modernistes-a-rabat-au-maroc-les-femmes-reveillent-la-rue-la-reforme-du-code-de-la-famille-suscite-un-debat-virulent)

¹⁰Les femmes dans les parlements nationaux, consulté le juillet 2013, [En ligne]<http://www.ipu.org/wmn-f/classif.htm>

¹¹Selon, la députée Fatiha Layadi, «Les députés masculins ne posent jamais de questions sur ces thématiques. [Elle ajoute] Mais il faut prendre garde à ne pas enfermer les femmes dans les sujets féminins» Consulté en juillet 2013 [En ligne], <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAJA2593p042-043.xml0/>

Cette partie de la thèse déconstruit essentiellement la stigmatisation dont les femmes musulmanes font l'objet notamment par l'utilisation des concepts de «*musulmane*», d'«*immigrante*» et de «*voilées*» (qui est pratiquement devenu un concept), de «*visible*» et de «*minoritaire*» via la question de l'islam dans la vie de ces femmes que la plupart des études abordent:

Dans *Covering Islam*, Edward-W Saïd (1981) a bien montré cette logique du soupçon qui pèse sur la religion musulmane chargée des maux du terrorisme et de l'irrégentisme guerrier et belliqueux. Tant qu'il reste hors des frontières des pays d'immigration, l'islam est appréhendé comme un signe de barbarisme, de retard, mais lorsqu'il prend place dans les métropoles occidentales, ses manifestations identitaires sont assimilées et réduites au terrorisme. Elles deviennent l'expression, tantôt d'un islam rétrograde tantôt d'un islam guerrier. La distance ainsi marquée trouve son illustration la plus frappante dans la représentation des femmes musulmanes, largement nourrie par le tchador des Iraniennes et les nouvelles d'Afghanistan [sur les femmes burqas]. Plus que toute autre réalité, les femmes musulmanes occupent une place de choix dans l'imaginaire occidental. Elles représentent l'autre, l'altérité, mais une altérité qui se définit par sa radicalité (Hadj Moussa, 2000: 223).

Ceci n'est guère surprenant, étant donné les images récurrentes de l'islam en tant qu'ennemi des droits des femmes dans les médias. Les idéologies occidentalistes et orientalistes, telles que décrites plus haut, mènent forcément les chercheur-e-s à se questionner sur les raisons de l'attachement des musulmanes à cette religion qui, soi-disant, les oppresse.

1.5.1 «La» femme musulmane ou «Les» femmes musulmanes

À la stigmatisation de ces femmes par les termes d'«immigrantes», de «voilées», que relève Hadj Moussa dans les propos de Saïd, s'ajoute celle liée à la religion. Dans le champ d'étude sur la l'islam, on note, en effet, la critique de l'utilisation du concept de «la» femme musulmane. Cette dernière notion regrouperait dans une seule et même catégorie toutes les femmes caractérisées par une religion commune. Pourtant les femmes musulmanes forment des entités très hétérogènes que tout sépare aux plans de l'ethnicité, de la nationalité, de la culture, de la situation géographique (Mojab, 1999), mais aussi, pensons-nous, de la classe sociale d'origine et des pratiques religieuses. Ainsi, l'idéologie orientaliste laisse penser que «cette femme imaginaire musulmane est tellement unique qu'elle ne peut rien avoir en commun avec les femmes occidentales, ni

revendications, ni droits, ni idéaux politiques¹²» (Mojab, 1999). Par conséquent, parler de «la» musulmane nous semble être une aberration.

Ainsi, contrairement aux femmes d'autres religions, qui ne sont pas étiquetées de «femme chrétienne» ou de «femme juive» pour ne citer que ces exemples, les femmes de l'islam se voient endosser de force l'identité de «femme musulmane», qui les réduit systématiquement à l'état de religieuses assidues, englouties totalement et exclusivement par leur foi (Brisson, 2011). Cette façon homogène de les représenter au monde, nie leur intérêt à d'autres champs comme le politique, le culturel, l'éducatif ou l'économie, et occulte les rapports pluriels qu'elles entretiennent avec leur féminité dans le contexte migratoire. Autrement dit, l'hétérogénéité des femmes musulmanes bien réelle est ignorée à des fins de stigmatisation et d'infériorisation.

1.5.2 Diversité des pratiques religieuses

Les rapports pluriels que les musulmanes entretiennent avec leur religion nous apprennent que l'identité islamique est la plus importante des multiples identités des musulmanes, «on naît musulmane et on le reste» (Kian, 2000). Cette identité permet aux croyant-e-s d'avoir une image positive d'eux-mêmes et de leur communauté constamment humiliée par l'Occident (Leroux, 2010). Par contre, elle est ressentie et vécue différemment. En effet, l'observance des prescriptions rituelles reste diverse et dépend du degré de la ferveur religieuse de chacune. Autrement dit, «être musulmane» renvoie aussi bien à une pratique religieuse stricte qu'à des pratiques moins rigoureuses» (Le Gall, 2003: 143). Elle ne signifie pas nécessairement qu'elles adhèrent à un islam fondamentaliste, ni qu'elles agissent selon les commandements d'un père, d'un frère ou d'un mari. Les femmes musulmanes peuvent également être laïques, occidentalisées, conjointes d'hommes non-musulmans tout en étant croyante (Hadj Moussa, 2000 :224). Ces résultats sont confirmés par

¹²Traduction des propos suivants: «The imagined Muslim woman is so unique that she cannot share anything - demands, rights, politics, ideals - with Western women. Differences are turned into a universal and unbridgeable divide. This universalization of difference produces two separate types of human beings, and two women's movements. As Kipling said, East is East, and West is West, and never the twain shall meet. <http://www.iranreview.com/Iran%20Analysis/Mojab%20article.htm>

Gagné (2009), qui nous rappelle également que leurs conduites hétérogènes face aux prescriptions religieuses sont renégociées au gré des itinéraires individuels tributaires autant de l'expérience vécue dans le pays d'origine (fonction des situations politique et culturelle dominantes, et des croyances) que de celle vécue dans le pays d'accueil, ainsi que des contextes familiaux dans lesquels elles ont baigné. C'est au Canada, nous dit-elle, que ces répondantes se sont interrogées sur leur penchant envers l'islam et qu'elles ont redécouvert leur foi et la liberté de choisir de pratiquer ou non leur religion, selon leurs convictions.

Si, par exemple, les Iraniennes ont porté le hijab de leur propre gré, lors de la révolution de 1979, pour manifester contre le régime du Shah (signe de leur investissement politique), alors qu'à cette époque, il était porté par tradition culturelle (motifs non-religieux) institutionnalisée dans la famille et reproduit par les femmes elles-mêmes; elles ont été voilées de force après la révolution. Le port du tchador imposé a été alors retiré une fois qu'elles se sont installées au Canada. Toutefois, celles qui ont continué à le porter indiquent clairement que c'est par acte de foi.

Paradoxalement, la plupart des Maghrébines ne portaient pas le voile dans leur pays d'origine avant leur arrivée au Québec, mais l'ont revêtu au Canada. Toujours selon Gagné, les va-et-vient réguliers entre le Canada et le pays d'origine, qui coïncident la plupart du temps avec des fêtes religieuses (Aid Al-Adha, Ashoura etc), assurent la survivance des rituels religieux qui se reproduisent alors au Canada. C'est que «les individus [...] se jouent des frontières [...] maintiennent des liens qui les transgressent, circulent entre elles, construisent leur identité en référence à plusieurs espaces nationaux» (Catarino 2005: 4). Ainsi, ces différentes manières d'«être musulmane» traduisent la multiplicité des rapports à la religion et réfutent la vision essentialiste de la plupart des féministes occidentales, mais aussi la vision universaliste des fondamentalistes islamistes (Le Gall, 2003) et par conséquent dément leur homogénéité.

1.5.3 La visibilité des femmes musulmanes dans les médias

La visibilité des femmes musulmanes dont nous avons parlé plus haut est souvent mise de l'avant par les médias. Le critère de «visibilité» nous apparaît inapproprié pour désigner les immigrantes musulmanes, puisqu'il se réfère à des caractéristiques physiques (couleur de la peau, traits spécifiques...) ou vestimentaires particuliers associés à une culture spécifique (voile, turban...) comme marqueurs identitaires qui découlent d'un certain racisme. Ces désignations, souvent

inscrites dans les discours médiatique, symbolique et idéologique, stigmatisent les immigrantes. Elles les empêchent de se fondre dans la société d'accueil et contribuent à consolider les stéréotypes négatifs : «Lorsqu'il s'est agi du voile ou de la polygamie, l'ensemble de médias [occidentaux relaye] les informations de manière répétitive et subjective» (Paul et Draszen, 2007 :136). Sont-elles, les seules à souffrir des inégalités et de violence ? Certainement pas. En France, par exemple « une femme meurt tous les quatre jours sous les coups de son conjoint. Pourquoi les actions en faveur des droits des femmes battues ne sont-elles pas aussi médiatisées que celles en défaveur du voile dit islamique? » (Paul et Draszen, 2007 :136). On se demande si le voile n'est pas devenu, aux yeux des journalistes français, un moyen de verser délibérément vers le sensationnalisme pour augmenter leur cote de lecture.

Au Canada, les journaux et les nouvelles télévisées n'ont pas également manqué de focaliser sur les événements qui les touchent de près ou de loin: tribunaux de la chari'a en Ontario, crimes d'honneur; assassinat de la jeune adolescente de 16 ans, Aqsa Parvez par son père en 2010 pour avoir refusé de porter le voile; triple meurtres prémédités par la famille afghane, Shafi, de leur trois filles à Kingston en 2011; «accommodements raisonnables» au Québec, etc. Aussi, la sur-médiatisation des attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis commis au nom de l'islam, les appels de Ben Laden et de George Bush conjugués à la montée de l'islamisme ont largement contribué à corroborer «l'amalgame que les pays non-musulmans [font] entre l'islamisme terroriste et l'islam comme religion et culture» (Taboada-Leonetti, 2004: 7, cité dans Leroux, 2006). On conviendra qu'il devient difficile de ne pas ressentir la stigmatisation lorsqu'on est immigrante musulmane. Les médias, en contribuant à produire des représentations propices à nourrir le supposé «choc des civilisations», qui oppose les musulmans aux non musulmans, alimentent simultanément les préjugés. Dans ce contexte, être désignée comme musulmane renvoie à un sens bien particulier, puisque les personnes comme telles sont sujettes à la stigmatisation en raison de leur foi (Santelli, 2008), et à la haine de l'Occidental, qui succombe à sa peur devant le terrorisme revendiqué par des musulmans au nom de leur foi comme Ben Laden.

1.5.4 Les musulmanes francophones au Canada: une minorité mal connue

Les femmes musulmanes francophones qui vivent en Occident, et, notamment, au Canada, où se déroule notre recherche, font partie d'un groupe identifié comme doublement «minoritaire»: elles

parlent le français dans une province anglo-majoritaire, et elles sont immigrantes. Évidemment, les termes «minorité» et «minoritaire» véhiculent une connotation péjorative, et renvoient à une forme de marginalisation. Cette double minorisation, linguistique et culturelle à laquelle se greffe le genre, est au centre de notre questionnement. Nous pensons que ces musulmanes en situation minoritaire, que nous étudions, sont exclues de par leur statut d'immigrante au Canada, non seulement à cause de leur culture d'origine, mais, aussi, à cause de la langue et de la culture francophone auxquelles elles adhèrent et s'identifient. À cela se greffe le fait qu'elles n'épousent pas entièrement la culture canadienne et la culture patriarcale de leur communauté, qui les desserrent étant donné leur genre. Cette double minorisation peut être comprise comme une double stigmatisation, qui fait en sorte que les immigrantes francophones musulmanes du Canada s'inscrivent dans une culture hybride, qui reste à démontrer par notre étude.

1.6 Question et hypothèse de recherche

En définitive, toutes ces appellations résument l'ensemble des préjugés négatifs à l'endroit des musulmanes déjà stigmatisées par l'amalgame entre islam et intégrisme. Ainsi, afficher son identité musulmane quand on est immigrante, de surcroît par le port du voile, appelle à composer avec ces étiquettes de «femme musulmane», «femmes minoritaires» et «femmes visibles», qui ne sont que le pendant d'une «colonisation» en cours du corps de ces femmes qu'on interroge.

Notre recherche vise donc à étudier l'impact de la colonialité agissante (orientalisme médiatique) comme dispositif de colonisation dans la construction sociale du corps et ses représentations chez les citoyennes canadiennes de diverses origines et de confession musulmane. Elle permettra de mettre en exergue les configurations de résistance de ces femmes face à ce colonialisme, de même que leur façon de s'émanciper.

De cette longue présentation qui situe la place des femmes musulmanes dans le monde et les musulmanes francophones en terre canadienne découle notre question de recherche: quel impact le regard occidental a-t-il sur le rapport que les femmes francophones musulmanes vivant au Canada entretiennent avec leur corps ? Il s'agit de comprendre comment cet impact se traduit dans le code vestimentaire, les attitudes et conduites corporelles de ces femmes à tout le moins proches de celles des occidentales dites émancipées, comment elles vivent le contexte de modernité au Canada; comment elles parviennent à aménager, d'une part, les principes et les valeurs «de virginité», «de chasteté» et «de pureté du corps» très présentes dans les cultures originelles, et qui

agissent au centre des rapports sociaux de genre relativement à leur situation d'immigrante; et, d'autre part, la retenue corporelle et la discrétion exigées d'elles dans la mixité autant des sociétés orientales qu'occidentales.

Autrement dit, il s'agit de saisir le rôle de toutes ces conceptions socio-culturelles qui élaborent la «féminité à la musulmane». Précisons, que compte tenu des fondements féministes sur lesquels repose notre étude, la notion de «féminité», très problématique en Occident, nous en convenons, s'inscrit dans le concept de «colonisation du corps» sous-tendu par les relations difficiles entre l'Orient et l'Occident. La construction sociale spécifique de la corporéité est induite dans la dichotomie privée/publique et tradition/modernité.

Pour ce faire, nous réfutons d'emblée le postulat, selon lequel les représentations sociales négatives à leur égard depuis les événements du 11 septembre 2001 orienteraient leurs conduites corporelles vers un extrémisme religieux; et donc vers un modèle déterminé par la tradition réduisant, ainsi, leur rapport au corps au spirituel en référant sans nuances à une image religieuse de leur corps. Ceci mènerait à percevoir ces immigrantes «comme des éléments anachroniques parce qu'[elles] n'[auraient] pas encore marqué de rupture affranchissante vis-à-vis de la religion» (Bendriss et Milot, 2012). De la même manière, nous contestons le présupposé qui mettrait l'emphasis sur l'influence de la modernité sur leur vie d'immigrante, brossant le portrait de musulmanes occidentalisées aux mœurs débridées dont la relation au corps libéré des tabous les mènerait à une émancipation ne tenant pas compte de leurs racines orientales.

Dépassant ces clichés, nous pensons, et c'est là une hypothèse à vérifier, que les Musulmanes immigrantes, conscientes des différences établies entre elles et les Occidentales, quant à la «colonisation de leur corps» depuis le pays d'origine, construisent un rapport hybride de leur corporéité qui croise conduites traditionnelles et modernes. Elles tissent des liens avec leur corps à travers la fabrication d'une nouvelle identité qui combine valeurs de l'Orient et de l'Occident.

1.7 Résumé

Dans cette problématique nous avons cherché à présenter «comment les sociétés occidentales, tout en proclamant l'égalité entre hommes et femmes, ne cessent de reproduire ce que Françoise Héritier a appelé la «valence différentielle des sexes » (Jami, 2007); et en miroir stigmatisent et infériorisent les femmes musulmanes. Selon le discours officiel, ils prétendent être les défenseurs de leurs droits et libertés, et avancent que «l'apparence extérieure - cheveux noirs, yeux d'Orient,

[voile islamique] ne les désigne pas à [un anti-islamisme], et [que la discrimination] appartient désormais au passé (Jami, 2007)¹³. Pourtant, la réalité est toute autre, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, qui se penche sur la revue de littérature, et où on notera que le «hidjab du corps» est un instrument politique qui alimente les débats et légitime les lois entourant son interdiction dans les écoles.

Nous avons également cherché à montrer, que les sociétés musulmanes, discriminent directement les femmes par des politiques de normes de genre, qui tissent de manière systémique les inégalités entre les deux sexes. Dans ces sociétés, les acteurs politiques et religieux prétendent, à leur tour, sauver les femmes musulmanes de l'influence négative de l'Occident en exigeant qu'elles soient les dépositaires de la tradition. Ainsi, «comme toute connaissance, toute entreprise intellectuelle est historiquement, géographiquement, socialement située» (Jami 2007: 1), un rappel historique jusqu'à aujourd'hui sur la place des femmes musulmanes en Occident, était nécessaire pour appréhender le choix de notre objet d'étude, le corps des Musulmanes, mais, également, pour mieux cerner notre question de recherche, laquelle cherche à comprendre les effets du regard occidental sur le rapport au corps des femmes francophones musulmanes vivant au Canada.

¹³Jami I., (2007) «Ilana Löwy, *L'emprise du genre. Masculinité, féminité, inégalité*», *Genre & Histoire* [En ligne], 1 | Automne 2007, mis en ligne le 19 novembre 2007, Consulté le 13 juillet 2013 <http://genrehistoire.revues.org/122>

CHAPITRE II : RECENSION DES ÉCRITS

Nous venons de voir que depuis plusieurs décennies, la critique de l'Orient et le discours sur les femmes musulmanes occupent avec tambour et trompette un espace médiatique. Même si cela n'a pas toujours été ainsi - attendu que les contes *Les Mille et une Nuits* ont depuis toujours charmé les Occidentaux - il faut croire que la séparation entre l'Orient et l'Occident, porte les signes avant-coureur d'une rupture de plus en plus profonde entre ces deux mondes, fondée sur l'absence de séparation entre l'État et la religion et la suprématie du Coran. L'interprétation de ce texte religieux a pris un pôle inversé au pôle de la tolérance à travers la culture dite intégriste, qui fait du corps des femmes un lieu fort de la critique occidentale en l'associant au port du voile et à l'islam radical du 11 septembre 2001, comme nous l'avons bien démontré au chapitre précédent. Ces événements, et surtout ce que l'Occident en a fait, ont contribué à la visibilité du corps des musulmanes sur la scène internationale.

Le présent chapitre expose à travers une recension des écrits exhaustifs sur le corps dans les principaux textes classiques, le conflit Orient/Occident relativement à la question du corps des musulmanes, non pas pour les critères de médiatisation cette fois-ci, mais pour l'importance qu'il revêt désormais en Occident.

2.1 Les représentations occidentale et orientale du corps des femmes musulmanes

Dans cette guerre pour l'hégémonie, où Occident et Orient tels les deux frères Polynice et Étéocle s'entretenant pour exercer le pouvoir dans la cité de Thèbes (Jean Anouilh, 1944), tentent d'imposer leur vision au monde ; préside le contrôle de la corporéité féminine. Occident et Orient sont manifestement tous les deux hantés par le corps des femmes depuis des siècles. Du côté de l'Orient, la domination des femmes se réalise par l'entremise du contrôle des corps. Ici, un parallèle avec la thèse de Foucault (1975) selon laquelle les techniques des disciplines du corps sont la plate-forme de la prison, se fait pertinent. En effet, l'incarcération selon Foucault permet d'établir un rapprochement entre le voile et la prison, l'enfermement des corps en cellule et la claustration du corps féminin dans la burqa et le niqab. Ceci met en lumière l'oppression des femmes qui s'exerce dans la sphère privée et qui se fait souvent invisible. Dans la même veine, on peut établir un parallèle entre la contrevenance aux mœurs dans les systèmes islamiques et toute

contrevenante à la loi de manière générale. Le corps des femmes musulmanes est traversé par les rapports de pouvoir comme en Occident. En termes plus clairs, dans ces systèmes, les femmes sont facilement soupçonnées de trahison et d'infidélité à cause de leur corps. Ce corps, dans l'imaginaire collectif, ne leur appartient pas malgré les effets du féminisme sur les comportements et les attitudes des femmes. Les mentalités évoluent lentement, quand elles ne régressent pas comme nous le constatons avec la montée de l'intégrisme et son enracinement toujours croissant dans les pays musulmans actuels.

Aux yeux de la plupart des hommes musulmans, la femme reste une potentielle «criminelle», une infidèle qu'il faut *surveiller et punir*. Comme dans *Milles et une Nuits*, elle doit être punie parce qu'elle a un corps. L'histoire des nombreuses musulmanes en terre d'islam, c'est un peu l'histoire de ces épouses du sultan Shahryar que ce dernier marie et fait exécuter juste après la consommation du mariage. L'incarcération des femmes dans le voile intégral prend toute sa légitimité : faute de les tuer, on enferme leur corps dans des étoffes. Les femmes musulmanes sont réduites à des corps : des corps pour la jouissance (objet sexuel), des corps pour la reproduction de l'humanité (des corps-machines), des corps pour le travail domestique ou salarié.

Ainsi, nous dirons que cette sorte de cellule mobile qu'est le voile n'est qu'une entreprise de «dressage des corps» (Corbin, Courtinen et Vigarello, 2012) qui sert à incorporer des dispositifs d'obéissance qui «caractérisent, classifient, répartissent» (Foucault, 1999) et hiérarchisent les corps selon le sexe à des fins de reproduction du contrôle des femmes, de l'exploitation de leur force de travail. Conséquemment à la colonisation de leur corps. Les corps féminins sont toujours surveillés par le regard masculin, le tout puissant «Big Brother» (Orwell, 1984) musulman produit du système patriarcal et vestige du colonialisme qui veille au respect de la discipline des mœurs (pensons à la police des mœurs en Arabie saoudite). Cette séquestration dans le vêtement a conduit à l'incarcération des femmes dans leur propre corps. Le corps devient lui-même sa sentinelle par le «gouvernement de soi» (Foucault, 1975). Celles qui portent le voile intégral (burqa ou niqab) supportent toutes les contraintes qui viennent avec ce choix. Un œil attentif n'aura, par exemple, aucun mal à observer combien la liberté de mouvement est considérablement restreinte et que l'espace public devient incommodant. Le champ de vision est largement rétréci avec le port du niqab et de la burqa qui forcent les femmes à une frénésie d'hochements de tête à droite et à gauche pour se déplacer sans risquer d'être en danger. Tel un cheval avec des ornières, les Afghanes se déplacent dans les rues et se font régulièrement écrasées par les voitures

lorsqu'elles traversent la route à cause de cette limitation du regard. Les yeux ne voient correctement que ce qui se présente dans le champ central de la vision. Les mouvements et les gestes corporels, les plus insignifiants et les plus anodins (manger dans un restaurant public) deviennent difficiles à accomplir. Les conséquences immédiates de ces contraintes corporelles sont le renoncement à la fréquentation des espaces publics et le confinement dans la sphère domestique. C'est alors l'exploitation sexuelle de leur corps et de sa force de travail qui opère dans le giron des familles.

Par ailleurs, les femmes non-voilées qui osent montrer des parties de leur corps, de moins en moins respectées, se voient obliger sous le regard menaçant des hommes, de se couvrir davantage de peur de subir des agressions de toutes sortes comme des viols, ou encore d'être menacées de mort. Le «printemps arabe»¹⁴, à ce sujet, montre que le corps de la femme est toujours supplicié, violé lorsque leurs comportements ne sont pas conformes à ceux qui sont bien ancrés dans les représentations sociales et les mentalités depuis des siècles. Les activistes égyptiennes subissent quotidiennement des agressions sexuelles sur la place Tahrir comme le rapporte Amnesty International. Les femmes sont aujourd'hui la proie du *terrorisme sexuel*¹⁵ dans les rues de l'Égypte.

Du côté de l'Occident, les débats sur la sexualité, sur la contraception, et sur l'avortement illustrent combien le corps des femmes était, et reste encore, au centre des enjeux politiques, économiques et sociaux; combien l'Occident dénude et marchandise le corps des femmes sous l'étiquette de la «liberté sexuelle» (pornographie, prostitution, hypersexualisation etc.) :

On donne à consommer de la femme à la femme [...] et dans cette émancipation formelle et narcissique [...] en confondant la femme et la liberté sexuelle, on les neutralise l'une et

¹⁴Le printemps arabe désigne le mouvement des manifestations de la jeunesse arabe en 2011, notamment en Tunisie, en Égypte et en Afrique du nord, descendue dans la rue pour exprimer son mécontentement des dirigeants. Il marque l'éveil de la société civile arabo-musulmane et son activisme pour la démocratie.

¹⁵Le harcèlement des femmes dans les rues d'Égypte à coups de remarques obscènes, voire d'attouchements, n'est pas nouveau. Mais depuis la révolte qui a renversé Hosni Moubarak il y a deux ans, des manifestantes sur la place Tahrir et dans le centre du Caire, sont régulièrement attaquées par des groupes d'hommes organisés. Parfois armés de couteaux, ils dénudent la femme avant de procéder à de violents attouchements et de la pénétrer avec leurs doigts. Pour plus de précision, lire l'article sur Jeuneafrique.com: En Égypte, des femmes en guerre contre le «terrorisme sexuel» | Jeuneafrique.com

l'autre. La femme se consomme à travers la libération sexuelle et la libération sexuelle se consomme à travers la femme (Baudrillard, 1970 : 216)

Au quotidien, «l'ostentation du corps est de mise et la publicité l'expose de plus en plus en montrant des situations ou des lieux du corps auparavant frappés de la plus haute discrétion [publicité pour les tampons hygiéniques, les protège-slips, les sous-vêtements etc.]»(Le Breton: 128). Par ailleurs, l'hétérosexisme dans la plupart des pays marginalise les gays pour préserver une image conservatrice du corps masculin et viril: l'homosexualité étant considérée comme une «féminisation» du corps masculin dans les imaginaires sociaux. Corps de femme et corps d'homme n'ont pas la même valeur symbolique. Combien de corps remodelés, façonnés par les liposuctions, les liftings et implants mammaires ne sont que des objets organiques énonciateurs d'une post-humanité: une humanité mécanisée à outrance avec laquelle il faut réinventer une nouvelle symbolique du corps que l'Orient refuse de cautionner.

Enfin, pour clore ces propos, que ce soit dans les pays occidentaux ou dans les pays orientaux, les corps des femmes et particulièrement les corps des musulmanes en Occident occupent une place de choix. C'est dire autrement, combien leur corps recouvre des enjeux symboliques, politiques, religieux, identitaires et de pouvoir, sur le plan interne qu'externe dans ces deux mondes. Aujourd'hui, tout porte à croire à l'émergence d'une différenciation entre le corps féminin occidental et le corps féminin musulman fabriqué de toute pièce par la pensée politique occidentale. Nous reviendrons sur cette notion récurrente du corps centrale à notre étude. Pour l'instant voyons ce que la littérature nous dit sur le voilement et le dévoilement du corps des musulmanes.

2.2 Les controverses autour du corps voilé

Le questionnement du fait religieux en Occident s'est fait à travers le corps des musulmanes et son voilement. Il a soulevé les débats controversés, notamment en France et au Québec. Rappelons tout d'abord que le voile a des fonctions sociales. Il sert à gérer la mixité et à distinguer les femmes musulmanes des non-musulmanes dès l'époque du prophète Mohammed. La sourate 33, Al-Ahzab (Les coalisés), au verset 59 nous dit: «Ô Prophète! Dis à tes épouses, à tes filles, et aux

femmes des croyants, de ramener sur elles leurs grands voiles: elles en seront plus vite reconnues et éviteront d'être offensées. Allah est Pardonneur et Miséricordieux».

Contrairement à ce que l'on croit, le voile est une recommandation qui diffère des obligations du culte (les cinq piliers de la religion), qui, eux, concernent la foi en Dieu et donnent le statut de musulman ou de musulmane à toute personne qui les pratique. Le port du voile, ne fait donc pas d'une femme une musulmane. Par ailleurs, rappelons pour dissiper l'ambiguïté qui entoure le terme «voile» que celui-ci se décline en plusieurs signifiants: foulard, hidjab, niqab, burqa, et tchador pour ne citer que ceux-là. Ces différentes appellations renvoient à leur tour à un large spectre de signifiés relatifs à des modes de vie différents, à plusieurs cultures et à des régions du monde parfois très éloignées l'une de l'autre. Chaque signifiant permet de distinguer les musulmanes entre elles. Autrement dit, son port incarne à lui seul toute la diversité des pratiques culturelles, étant donné la variété de ses agencements et de ses couleurs, à l'instar de celle liée à la classe sociale de ces femmes (foulard Channel versus foulard ordinaire).

Ainsi, le foulard, porté généralement par les Maghrébines, cache partiellement les cheveux sans couvrir totalement le cou contrairement aux autres types de voile. Le reste du corps est habillé par une djellaba (vêtement traditionnel) ou une tenue à l'occidentale. Le tchador¹⁶, très populaire en Iran, dissimule tout le corps, la totalité des cheveux, les oreilles et le cou en laissant à découvert le visage. Le niqab, imposé dans la péninsule arabique, couvre tout le corps de la femme : une étoffe noire recouvre totalement les cheveux, une autre le visage à l'exception des yeux. La burqa¹⁷, surtout vêtement des femmes afghanes et indiennes, enveloppe le corps et présente une fente grillagée aux niveaux des yeux. Les formes corporelles et le visage sont complètement camouflées, la femme n'existe plus physiquement en tant qu'être sexuée. Ce vêtement traditionnel porté dans la période préislamique n'a en réalité pas de lien avec l'islam. Le tissu des burqa et niqab est généralement de couleur sobre (noir, gris, bleu) et dénué de tout motif décoratif. Ces différences qui se rattachent davantage à une pratique culturelle que religieuse laisse deviner les

¹⁶ Le terme *hidjab* dérive du verbe arabe *hajaba*, qui signifie «dissimuler», «dérober aux regards». Les mots *hidjab* et *tchador* sont synonymes, ils désignent le même objet respectivement dans la langue arabe et persane.

¹⁷ Selon Denise Helly: «La présence de femmes musulmanes de la péninsule arabique qui portent très souvent la bourkha sont quasi absentes au Canada. Au Canada nous n'avons pas une multiplication de ces comportements. Cela est dû au fait qu'il y a un système de sélection de la migration selon le niveau d'éducation» Revue Européenne des Migrations Internationales. Le traitement des musulmans au Canada 2007 <http://www.ceri-sciences-po.org>

multiples significations symboliques qu'il peut revêtir, sans définir, toutefois, de manière exclusive la totalité des femmes de l'islam.

Le voile du corps est un réservoir de symboles¹⁸ qui, de surcroît, peuvent se superposer: «symbole religieux, symbole culturel, symbole politique, symbole de l'intégrisme, symbole de l'inégalité des femmes» (Québec CSF, 1995: 48). Si on vient de voir qu'il est arboré de plusieurs manières autant dans la forme que dans le port, on comprend facilement qu'il ne peut être revêtu par toutes les femmes musulmanes pour les mêmes raisons. Certes, le hidjab est un des signes de reconnaissance qui définit les femmes musulmanes dans leurs pays d'origine et dans leur pays d'accueil, mais il n'épuise, comme l'ont montré de nombreuses recherches (Gôle, 1990; Bessis et Belhassen, 1992, Hoodfar, 1993, Gagné 2009), ni leur appartenance à la culture et à la religion musulmane, ni ne signifie leur obéissance aveugle à la règle. C'est dire que « Les femmes qui ont adopté le hidjab ne sont pas des victimes ployant sous le poids de leur voile, et celles qui ne le portent pas ne sont pas des rebelles en rupture de rang» (Lacoste-Dujardin, 1994, cité dans Hadj Moussa, 2003: 224).

Cependant, cette réalité est loin d'être connue par la plupart des citoyens occidentaux. L'Occident, qui tente de coloniser le corps des Musulmanes par le biais du dévoilement de leur corps¹⁹, diabolise sciemment le port du voile en l'inscrivant dans le champ du patriarcat ou de l'intégrisme, sans jamais reconnaître le rôle de la spiritualité qu'il joue dans la vie de ces femmes dans un monde occidental trop matérialiste. Il alimente la vague islamophobe, et suscite le dévoilement des corps chez les musulmanes voilées. En outre, les Occidentaux oublient trop souvent, qu'il y a peine trois ou quatre générations, les femmes chrétiennes ne seraient jamais aventurées dans une église sans porter un foulard. D'ailleurs, cette pratique est toujours en cours en Espagne et au Portugal. Les juives orthodoxes portent encore une perruque une fois mariées.

2.2.1 Les corps voilés : lieu d'expression du politique

¹⁸ Le terme symbole désigne ici la représentation qu'on se fait du voile, l'image à laquelle il renvoie.

¹⁹ Le dévoilement des Musulmanes ne date pas d'aujourd'hui, c'est l'une des premières mesures des colons sur les territoires colonisés (exemple des colons français qui ont tout fait pour dévoiler les Algériennes pour soit disant les émanciper)

Le corps voilé a permis aux musulmanes d'investir le champ politique, il constitue une réponse défensive contre le dévoilement²⁰ forcé des femmes par les colonisateurs européens. L'instrumentalisation des corps voilés comme symbole de l'infériorité des musulmanes sert à affirmer la supériorité des valeurs morales de l'Occident (Homa Hoodfar, cité dans Québec, CSF, 1995). Bien que le «hidjab politique peut être à la fois l'expression consciente de sa religion et de sa piété, d'une position claire contre un féminisme occidental matérialiste et une égalité des sexes excessive prônée par les féministes musulmanes» (Cooke, cité dans Roussy, 2009: 42). Son port dans le pays d'origine manifeste souvent une résistance - exemple des Iraniennes au régime politique (Gagné, 2009) et des Algériennes contre l'occupation française (Fanon, 1972)²¹. Par contre le hidjab qui découle de la foi, valorise l'être plutôt que le paraître, protège contre la perte de valeurs.

2.2.2 Le corps voilé: symbole de vertu

Le corps voilé peut également incarner la vertu, mais selon les musulmanes elles-mêmes «le voile n'est pas un signe d'honorabilité absolue», autrement dit, les corps voilés symbolisent la vertu même si toutes les musulmanes ne sont pas nécessairement vertueuses. Par contre, toutes les musulmanes voilées sont sujettes à une pression extérieure. Leurs comportements doivent être conformes à la vertu qu'elles affichent publiquement, pour honorer leurs familles et leur communauté aux yeux de la société occidentale (Gagné, 2009). Cela confirme, encore une fois, que les corps des femmes musulmanes restent un enjeu social important dans les relations intragroupe et interethnique.

Ces propos rejoignent l'opinion des féministes postmodernes selon laquelle les corps voilés restent le cachet d'une expression authentique de la culture particulière et du vécu propre aux femmes musulmanes (Mojab, 1999). Ceci est contraire à l'opinion de la plupart des féministes de l'Ouest incluant les Canadiennes, qui considèrent le corps voilé comme l'expression de l'oppression de la

²⁰ Le dévoilement signifiait le renoncement à une culture «arriérée» et un pas vers la modernité selon le colonisateur qui cherche à imposer sa culture. Ceci dit, ces 20 dernières années, les magrébines exposées à l'idéologie occidentaliste et fondamentaliste diffusées dans des émissions télévisées, sur les chaînes religieuses arabes et dans une quantité phénoménale de films religieux par satellites se sont mises à porter le niqab dans l'espace public. Internet a également favorisé l'expansion de ce type de voile dans les populations musulmanes.

²¹ « L'administration coloniale peut alors définir une doctrine politique précise : «Si nous voulons frapper la société algérienne [...] dans ces facultés de résistance, il nous faut d'abord conquérir les femmes : il faut que nous allions les chercher derrière le voile où elles se dissimulent et dans les maisons où l'homme les cache» (Fanon, 1972 : 19)

domination patriarcale (Mojab, 1999)²² érigeant ainsi des barrières entre féministes musulmanes et féministes occidentales. Barrière, qui doit être levée notamment par la mise en œuvre d'un dialogue interreligieux reposant sur une écoute active, «l'inclusivité» qui permet d'intégrer par exemple les féministes musulmanes, et l'ouverture d'esprit pour faire place à une solidarité capable de surmonter les différences spécifiques à chaque culte :

Tous les féminismes ne sont pas semblables, même si la motivation est souvent identique. Certains féminismes islamiques diffèrent sur certains points de féminismes chrétiens, mais ils ont des buts analogues : améliorer le sort des femmes [...], parvenir à un respect mutuel entre les femmes des diverses traditions est vital. Ce n'est que par cette voie que des liens importants, des relations de reconnaissance et une solidarité durable pourront être instaurés, dans le but d'inclure et de soutenir toutes les femmes (Roussy, 2009: 76).

Le dialogue interreligieux mènerait à une solidarité féminine qui permettra d'assurer le respect des droits et les libertés des femmes de diverses traditions dans une société canadienne de plus en plus diversifiée sur le plan ethnoculturelle :

Dans la création d'une solidarité féministe interreligieuse, plusieurs chercheuses, par exemple Maura O'Neill et Marguerite Waller, disent que les femmes doivent dialoguer [...].

La reconnaissance des différences inhérentes à chaque participante est extrêmement importante dans le processus de dialogue (Roussy, 2009 : 85- 86).

Autrement dit, Roussy précise que la reconnaissance de la décision de porter le voile est primordiale, étant donné qu'il est constitutif des multiples identités des musulmanes (individuelle, de groupe, et hybride, canadienne immigrante), en dépit du fait que, ce symbole les enferme dans des images négatives comme celle de femmes soumises appartenant à un groupe supposé imperméable aux droits de la personne.

2.2.3 Les corps voilés : symbole des inégalités sexuelles

²² Selon Shahrzad Mojab: «The veil has been not only a symbol of male domination and state power but a site of theoretical and political struggles within the feminist movements and women's studies. Many feminists in the West, of course, regard the veil as an oppressive manifestation of patriarchal domination. But some postmodern feminists, or what I am calling particularists, sometimes defend the use of veiling as an authentic expression of a particular culture and the «lived experience» of Muslim women, denouncing critics of the veil as Eurocentric and imperialist. So let us consider what is involved in the particularist view that Western critics of the veil are denying the integrity of Islamic culture as well as the «lived experience» and agency of Muslim women (IranReview.Com 2004-2011) <http://www.iranreview.com/Iran%20Analysis/Mojab%20article.htm>).

Le corps voilé, «symbole de l'inégalité entre les sexes» a fait le tour de la planète via les écrits journalistiques. En Occident, son association à la soumission des femmes musulmanes est systématique; et leur émancipation ne peut passer que par le dévoilement de leur corps si on s'en remet aux politiques occidentales. Pourtant, selon Gagné (2009), qui aborde de façon très sommaire l'égalité des sexes, les musulmanes francophones qui nous intéressent dans notre recherche restent persuadées que les hommes et les femmes sont égaux, dans la mesure où ils assument tous les deux des rôles actifs dans la société et jouissent de la liberté de penser. Les différences physique, psychologique et comportementale entre les deux sexes relégués à l'ordre biologique sont perçues comme complémentaires et non antithétiques. Cette égalité reste toutefois relative, puisque les femmes- même lorsqu'elles travaillent-approuvent la loi islamique qui statue que l'homme est le pourvoyeur de la famille; surtout, quand elles ont des enfants. On peut comprendre cette façon de percevoir les choses, lorsqu'on sait que les hommes musulmans sont largement privilégiés en matière d'héritage: ils reçoivent deux fois la part des femmes musulmanes, étant donné le sexisme institué via la chari'a. N'oublions pas également que les femmes accomplissent dans les pays musulmans, le plus important des travaux²³ de production et de reproduction et d'éducation des êtres humains, qui reste encore non reconnu, non rémunéré et déprécié par la gente masculine.

2.3 Le dévoilement des corps en Occident

Du reste, l'interdiction du port des signes religieux dans les institutions publiques en France, notamment la prohibition du voile à l'école, s'inscrit dans une vision réductrice du corps voilé. À l'instar de l'ambiguïté que soulèvent les expressions «signes discrets» et «signes ostentatoires», que nous ne débattons pas, cette interdiction au nom de la défense du droit des femmes, de l'intégration et de la lutte contre l'intégrisme, ne propose aucune autre alternative aux jeunes musulmanes qui voilent leur corps. Elles sont obligées d'ôter leur foulard avant de franchir l'enceinte de l'institution (Cesari, 1998), pourtant nous venons de voir plus haut que les motivations du voilement du corps sont nombreuses et que couvrir son corps ne signifie pas nécessairement adhérer à un islam fondamentaliste ou être opprimée par un père, un frère ou un mari (Cesari, 1998). Par conséquent ces jeunes filles doivent faire face à un conflit identitaire ou

²³ Travail reconnu désormais grâce aux féminismes des années 1970 et 1980, qui ont inclus, dans la définition du «travail», le travail non rémunéré des femmes au foyer.

familial (Cesari, 1998). Ceci dit, il est aussi difficile de savoir, si elles le portent, réellement, par choix ou par contrainte; étant donné leur jeune âge et l'influence de leur éducation souvent sexiste. Reconnaissons que si la famille habitue un enfant très tôt à cacher son corps et ses cheveux, on ne peut parler de choix, mais d'incorporation de conduites corporelles par habitus (Bourdieu, 1998).

Toutefois, interdire aux jeunes filles de couvrir le corps dans les écoles n'est pas nécessairement la meilleure façon de lutter contre l'intégrisme. Selon certains auteurs, il faut «éviter de faire des martyres du genre de celles créées en France par les grèves de la faim consécutives aux exclusions de l'école, éviter aussi de porter flanc aux accusations de racisme, et d'amener ainsi de l'eau au moulin des fondamentalistes, qui tablent sur les sentiments d'aliénation de certains musulmans» (Québec Statut de la femme, 1995: 42)²⁴. Le voile reste minoritaire en France. Selon Fourquet (2011: 27), «Le port du voile [est] une pratique minoritaire qui concerne essentiellement les pratiquantes et qui est assez indexée à l'âge»: 68 % des musulmanes pratiquantes n'ont jamais dissimulé le corps sous le voile dans 85 % des cas des moins de 35 ans; il en est de même pour 91 % des musulmanes non pratiquantes des cas 80 de celles âgées entre 35 et 49 ans.

2.3.1 L'enjeu du dévoilement du corps au Canada: l'emploi

En se penchant sur la situation des immigrantes musulmanes au Canada, nous constatons qu'elles font partie de la «minorité» religieuse la plus importante. Elle compte 700 000 personnes sur un total de 30 millions. Cette «minorité», qui a doublé depuis 1991, est très scolarisée et provient de plusieurs régions du monde à l'exception de l'Indonésie, la Malaisie et des Philippines. Elle se concentre en particulier dans les grandes métropoles canadiennes que sont Toronto, Vancouver et Montréal (Helly, 2007: 3). C'est la communauté pakistanaise, également très éduquée, qui est la plus nombreuse des communautés musulmanes. Elle représente 120 000 résidents-e-s au Canada dont 50 000 vivent au Québec. Celles originaires du Moyen-Orient se composent surtout d'Iraniens et Iraniennes qui ne sont pas numériquement importantes. Les Maghrébines, quant à elles, ne sont arrivées au Canada que récemment dans les années 1980 (Helly, 2007: 9).

²⁴Le CSF signale que « L'interdiction du voile n'est ni le meilleur moyen de lutter contre l'intégrisme, ni la meilleure façon d'assurer l'égalité entre les sexes. Comme dans bien d'autres questions, il semble que l'éducation aux valeurs démocratiques soit une voie, sinon plus rapide, du moins plus prometteuse. »

Toutes nationalités confondues, ces immigrantes doivent faire face à l'hostilité de la plupart des Canadiens: «Les immigrantes doivent composer avec de multiples niveaux de discrimination en raison de leur sexe et de leur «race» ou de leur origine ethnique» (Condition Féminine Canada, 1998: 69). Par ailleurs, lorsqu'on compare la situation des immigrantes musulmanes entre elles, il s'avère que les Maghrébines très scolarisées rencontrent plus fortement des obstacles, que les femmes asiatiques et moyen-orientales dont la scolarité est moins élevée. La visibilité religieuse des femmes du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord accentue la discrimination à leur égard et constitue un obstacle de taille à leur insertion socioprofessionnelle (Helly, 2007). La discrimination en ce qui a trait au corps voilé est «caractéristique de l'expérience des Africaines» et concerne 85% des femmes d'Afrique du Nord (Cardu et Sanschagrin, 2002: 109).

Il est clair que le racisme et le sexisme combinés créent des inégalités dans le domaine de l'emploi, surtout pour les musulmanes au corps voilé (Myrland, 2005). Certaines d'entre-elles adoptent stratégiquement des tenues vestimentaires occidentales et les comportements les accompagnant, d'une part, pour faciliter leur insertion professionnelle et sociale; et d'autre part, pour éviter une discrimination légitimée par une aura de méfiance subséquente aux événements du 11 septembre 2001. On constate, alors, qu'elles réussissent sans résistance l'intégration de leurs enfants à l'école, et par ricochet, leur propre intégration à la vie communautaire et au voisinage (Cardu et Sanschagrin, 2002: 11).

2.4 Résumé

En conclusion à ce chapitre, les principaux thèmes abordés dans la littérature traitent de la religiosité des immigrantes musulmanes sans toutefois couvrir toute sa dimension. Seulement certaines de ces composantes comme les symboles associés au corps voilé et des pratiques religieuses chez des cultures bien précises sont étudiées. En ce qui concerne les activités religieuses, la plupart des études aboutissent à des résultats dichotomiques. C'est-à-dire, soit l'abandon des pratiques religieuses comme le dévoilement du corps, soit leur renforcement comme le voilement du corps. Quand il s'agit de jeunes musulmanes de la deuxième ou troisième génération, on parle de distanciation de l'islam culturel (Tribalat 1995; Lacoste- Dujardin, 1992, cité dans Le Gall, 2003) et d'une réislamisation qui marque une rupture avec l'islam des parents

(Khosrokhavar, 2000) et une remise en question de leur autorité (Cesari, 1998). Là encore, on revient aux raisons du voilement des corps.

Ainsi, on constate combien le corps des femmes musulmanes intrigue et intéresse les chercheurs occidentaux. Leurs écrits ne font que mettre en évidence l'enjeu central que constitue le corps pour la démocratie en Occident. Aussi, en investiguant les raisons du voilement du corps chez les musulmanes, ils fournissent des outils aux acteurs politiques occidentaux qui permettent de mieux coloniser leur corps. La libération des corps des femmes immigrantes musulmanes est posée comme l'unique alternative à l'avancée vers la modernité dans leur terre d'accueil. Il ne saurait y avoir une modernité en dehors de la liberté des corps de ces femmes qu'à la manière occidentale, puisqu'il faut dévoiler les corps de ces femmes. Dans le contexte idéologique Orient/Occident et postcolonial de notre problématique où s'affronte voilement et dévoilement des corps des musulmanes, le recours aux théoriciens des concepts de colonialité et de corporéité s'imposent de lui-même. C'est l'objet du prochain chapitre.

CHAPITRE III : CADRES THÉORIQUE ET CONCEPTUEL

Dans le premier chapitre de son livre *Pour une sociologie des relations interethniques et des minorités* (2006), Pierre-Jean Simon insiste sur l'exigence de précision et de clarification que suppose toute démarche d'analyse sociologique. Les mots étant des artéfacts au sens propre. Un mot n'ayant pas de sens mais des emplois. Cette exigence est d'autant plus indispensable quand ces mots abstraits – tels que la «race», [classe, genre, corps se côtoient] sont en effet chargés de connotations idéologiques et qu'ils constituent parallèlement des pièces importantes dans les systèmes idéologiques [en place] et/ou en compétition politique passée et/ou contemporaine. En ce sens, la rigueur dans les définitions des concepts se pose à la fois comme une exigence [théorique, conceptuel] et de méthode mais aussi comme une question de principe (Thomas Pierre, 2008:187-188)

C'est dans le sillage de cette pensée que se situe le présent chapitre. Nous insisterons sur la définition des concepts-clés, qui permettent de questionner la réalité corporelle des musulmanes, en nous référant à l'histoire de la genèse de ces concepts et de leurs différentes utilisations. Nous préciserons, dans une première section, notre cadre théorique qui repose sur l'énoncé des principales théories sur le corps. Ensuite, nous nous attacherons à faire le point sur les représentations, les signes et les croyances que le corps véhicule. Dans une deuxième section, nous nous pencherons sur le cadre conceptuel autour de la notion de «colonialité», relativement à la colonisation du corps des femmes, et les notions de «race», de «classe» et de sexe qu'elle met en jeu, eu égard, d'une part, au pouvoir qu'elles exercent sur la vie des musulmanes en Occident, et d'autre part, à l'orientalisme exposé dans les chapitres précédents.

3.1 Cadre théorique : pour une sociologie du corps

Cette partie présente les notions relatives au corps qui servent de repères théoriques à notre étude. Nous conviendrons ensemble que le corps exerce sur les individus par son esthétique et par son intellect une fascination particulière, en témoignent depuis des millénaires les corps momifiés de la vallée des rois en Égypte, et les corps exposés de nos jours dans les musées en Amérique du Nord. Mort ou vivant, le corps est le siège d'un intérêt constant et grandissant. Les rapports

multiples qu'il entretient avec l'âme, l'esprit, la matière, la culture et le social rendent insaisissable sa complexité, que diverses sciences tentent de cerner. Le corps est partout. De nombreux travaux montrent en effet que, «si le corps appartenait [et appartiennent encore] au domaine des sciences biologiques, les «corps» possédaient aussi [et possèdent toujours] une histoire, une sociologie et une anthropologie» (Boëtsh, Hervé et Rozenberg, 2007: 13). Chaque discipline s'efforce, dans sa quête de la vérité du corps, d'apporter des éléments de réponses dans son champ, à défaut d'une seule science du corps capable d'unifier toutes ses dimensions physique et métaphysique, son intériorité et son extériorité. La notion de «corps» se caractérise donc par sa polysémie et son omniprésence pour ne pas dire son omnipotence. Que nous enseignent alors les théoriciens du corps notamment, Le Breton, Mauss et Foucault, en passant par Baudrillard, Kaufman et Bourdieu ainsi que les travaux des féministes?

3.1.1 Le corps : de la tradition à la modernité

Dans le champ socio-anthropologique, David Le Breton (1990) inscrit le corps dans le fait culturel et explique bien le passage de sa conception traditionnelle (culturelle et relativiste) à sa conception moderne (homogénéisante et réductrice). Il montre judicieusement comment se tisse la constitution sociale de la notion du corps et de ses représentations. Selon lui, dans les sociétés primitives et traditionnelles, une connexion harmonieuse entre la nature et l'humain sous-tend l'image corporelle. De ce fait, au-delà de sa matérialité, «le corps ne peut être dissocié de tout ce qui l'inscrit dans la culture et le langage» (Le Breton, 1990: 8). Le vocabulaire anatomique pour nommer les composantes de l'être humain est puisé dans la nature. Par exemple, «chez les Dogons, l'eau renvoie au sang et aux liquides du corps, la terre au squelette, l'air au souffle vital» (Le Breton, 1990: 23). Dans cet enchevêtrement des univers humain et végétal, le corps en lui-même est défini à partir des croyances qui le présentent comme un élément parmi les éléments qui composent la nature, un microsome parmi les autres «microsomes» du «macrocosme» (Le Breton, 1990 : 22). En d'autres termes, le corps est construit et déterminé intrinsèquement au gré des aspects métaphoriques du social. Ses représentations sont alors inhérentes aux formes symboliques de la culture et des croyances dans lesquelles il est immergé. La physiologie symbolique des femmes chez les Borgonnais illustre bien comment se tisse l'image du corps à partir de la nature. Ainsi, durant la période de ses menstruations :

La femme ne descend jamais à la cave où sont entreposés [...] les viandes salées, le vin etc. sous peine de les gâter de façon irrémédiable les aliments qu'elle touche [...]. Des liens symboliques étroits se tissent entre le corps de la femme et son environnement. [...] n'étant pas fertiles, les femmes entraveraient tout processus de transformations rappelant la fécondation (Verdier, cité dans Le Breton, 1990: 85).

C'est aussi, nous semble-t-il, le cas dans les sociétés musulmanes. Lors des menstruations, les femmes ne doivent pas jeûner pendant le mois sacré du ramadan, et ne doivent, ni prier, ni pénétrer dans une mosquée. Considérées comme impures dans ces moments, leur présence souillerait les lieux saints, annihilerait le lien avec le cosmos. Les femmes doivent être coupées de tout ce qui les relie à la matérialité de leur corps pour accéder à l'immatérialité, la spiritualité, le divin. Le corps voilé des femmes est également appréhendé comme une partie inhérente au système de communication naturel dans les rapports de sexe.

Ainsi, dans les sociétés holistes, même lorsque l'humain est considéré comme un nœud de relations, son corps reste la pièce d'un puzzle qui ne le définit pas (Le Breton, 1990: 25). Il fait partie d'un groupe, d'une communauté, d'un cosmos. Cette conception de l'être humain en tant qu'élément d'une famille, d'une communauté, et où sa singularité corporelle ne fait pas de lui un individu au «sens moderne du terme» (Le Breton, 1990: 27) existe encore aujourd'hui, bien que cela puisse paraître inconcevable. On la retrouve particulièrement à travers les pratiques à caractère spirituel des guérisseurs, tel que les barreurs de feu et les magnétiseurs. Dans cette construction symbolique, le corps est alors indissociable de l'être humain, les deux s'enracinent puissamment dans une entité indivisible; c'est-à-dire que l'homme et son corps fusionnent et ne forment qu'un. Voir alors un corps humain, c'est tout simplement voir un être vivant dans son environnement, dans son milieu tant naturel qu'artificiel. Autrement dit, dans les rues de nos villes, on ne croise pas des corps, mais des êtres humains, des hommes et des femmes en accord avec leur milieu urbain.

Toutefois cette conception fusionnelle de l'être humain et de son corps change avec l'avènement de la rationalité. Le corps en tant que machine va rapidement intéresser la biologie et la médecine, dont les progrès portent un sérieux coup aux croyances de tout ordre. Conséquemment, le corps est «coupé du cosmos, coupé des autres et coupé de lui-même» (Le Breton, 2003: 23). Entre les mains de ces disciplines, scruté à la loupe, décortiqué, morcelé, le corps bascule dans le registre de

la science. Parallèlement, sa représentation se transforme en puisant dans le registre du savoir biomédical et rompt progressivement son lien avec le cosmos. Le corps est alors défini comme «un membre surnuméraire» de l'être l'humain (Le Breton, 1990: 110); ses désignations et son langage «ne trouve nulle référence, nulle racine hors de sa sphère» (Le Breton, 1990: 110). Posé dans une extériorité radicale, le corps devient la chose de l'humain. Il est de plus en plus considéré comme une machine dont on peut améliorer le rendement, «majorer» les aptitudes, dresser et incorporer à «des systèmes de contrôle efficaces et économiques» (Foucault, 1976: 183). Le corps devient un enjeu du pouvoir et du savoir biomédical (Foucault, 1976:191). Cette césure opérée entre la personne et son corps s'accroîtra au fur et à mesure des avancées technologiques, qui optimiseront les savoirs biomédicaux comme en témoignent plusieurs études. Nous reviendrons plus loin sur ce volet. Le contexte est donc à prendre en compte dès qu'il s'agit des rapports que l'individu entretient avec son corps.

3.1.2 Le corps siège de l'identité

En parlant du corps, on ne peut occulter l'importance des effets du contexte :

Les transformations ne peuvent être appréhendées sans prendre en compte les mutations plus larges, morales et idéologiques d'une part, économiques et techniques de l'autre. Le statut de la sexualité, par exemple, n'a pas été sans effet sur les représentations des corps avec la baisse de l'influence de l'Église dans les pays occidentaux. La condamnation religieuse concernant la sexualité a pratiquement disparu (Fournier, cité dans Tenaerts, 2008).

Pour plusieurs, la commercialisation de la pilule contraceptive, dans les années 1960 en Amérique et 1967 en France, aurait eu pour effet de transformer la sexualité des femmes et amener une nouvelle relation au corps. Il est indéniable que cette expérimentation chimique sur le corps des femmes a changé leur façon de se le représenter, mais au-delà à considérer cette expérience comme le résultat d'une libération, d'une révolution sexuelle, il y a là un pas, que plusieurs féministes notamment, n'osent franchir (Benoit, 2013: 186). Ainsi, on peut comprendre que le corps est une réalité mouvante. Aujourd'hui, il est devenu particulièrement le siège de l'identité individuelle (Detrez, 2002), et lieu par excellence du narcissisme Mottot (2008:1): «régimes amincissants, [...] esthétique, séances de musculation ou jogging..., notre corps est l'objet de toutes nos attentions. Un nouvel idéal s'est emparé de nos sociétés: être beau et en bonne santé. C'est un hommage que l'on veut se rendre à soi-même». Le corps est aussi perçu comme le lieu

des apparences individuelles (vêtements, coiffures, maquillages, piercings, tatouages, etc (Le breton, 2002. Cité dans Tenaerts, (2008). Jean Baudrillard dans son livre *La société de consommation* (1970) le définit comme «le plus bel objet de consommation», un capital dans lequel on investit son statut social.

Compte tenu de ce qui a été dit par ces auteurs, le corps serait dans nos sociétés contemporaines, en toute logique, le produit de l'histoire et du développement technologique. C'est dans le corps et par le corps que l'identité se construit à partir de ses diverses et multiples expériences qui mettent en exergue des distinctions de tout ordre : de race, de classe, de genre de culture etc.

Bourdieu (1997: 51) avait, en effet, localisé les rapports sociaux de classe dans le corps en soulignant que: «la distribution inégale entre les classes des propriétés corporelles [s'accomplissent] à travers différentes médiations telles que les conditions de travail (avec les déformations, maladies voire mutilations qui en sont corrélatives) et les habitudes en matière de consommation». Ce qui veut dire de manière explicite, que les rapports entre le corps et l'individu dépendent des habitus de classe et des capitaux (culturels, économiques, symboliques etc.) dont la personne dispose. Les habitus corporels dans les rapports sociaux de sexes instituent également la domination masculine (Bourdieu, 1998).

3.1.3 Le corps lieu des postures et des gestes culturels

Mauss rejoint Bourdieu dans cette idée d'habitus corporel, lorsqu'il nous apprend que les rapports sont étroits entre l'activité posturale et motrice du corps humain, qu'il appelle les techniques du corps, et la culture. Mauss définit ainsi les techniques du corps comme : «les façons dont les hommes et les femmes, sociétés par sociétés, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps» (Mauss, 1934 : 5). Certains de nos comportements corporels, pense-t-il, tels que nos mouvements, nos déplacements dans l'espace, nos gestes, nos attitudes, notre façon de se tenir, sont socialement acquis. En tant qu'individu social, nos conduites sont culturellement déterminées de par les différents processus éducatifs (inculcation des règles) par lesquels nous passons, et de par notre mimétisme des actes reçus de notre collectivité (incorporation des habitudes) que Mauss conceptualise par le terme de «dressage». Suivant cette logique de la suprématie de la culture, il appert que les techniques du corps varient selon les éducations, les styles de vie, les croyances, les convenances d'une population à l'autre, chaque culture possédant ses propres habitudes. Ainsi,

analysant dans ses travaux les gestes quotidiens les plus banaux, les postures et pratiques physiques, Mauss fait ressortir toute la performativité sociale dans les manières d'être du corps. Son étude anatomo-sociale montre que le corps est modelé par l'habitus corporel des sociétés. Le corps appréhendé sous l'angle des actes techniques est alors le miroir des civilisations :

J'appelle technique un acte traditionnel efficace (et vous voyez qu'en ceci il n'est pas différent de l'acte magique, religieux, symbolique). Il faut qu'il soit traditionnel et efficace. Il n'y a pas de technique et de transmission, s'il n'y a pas de tradition. C'est en quoi l'homme se distingue avant tout des animaux: par la transmission de ses techniques et très probablement par leur transmission orale. [...] Mais quelle est la différence entre l'acte traditionnel efficace de la religion, l'acte traditionnel efficace symbolique, juridique, les actes de la vie en commun, les actes moraux d'une part, et l'acte traditionnel des techniques d'autre part? C'est que celui-ci est senti par l'auteur comme un acte d'ordre mécanique, physique ou physico-chimique et qu'il est poursuivi dans ce but (Mauss, 1966 : 372).

Mais les techniques du corps décrites par Mauss norment le corps de l'intérieur, il en existe d'autres qui norment le corps de l'extérieur, comme le signal Foucault dans *Surveiller et punir* (1975).

3.1.4 Le corps lieu d'assujettissement

Dans *Surveiller et punir*, le corps est également convoqué par Foucault (1975) à travers les conduites normalisées des individus qu'il situe à partir du XIXe siècle. Non pas, que les corps ne fussent pas investis par le pouvoir avant cette période, comme en témoignent les corps suppliciés et torturés de l'Ancien régime (d'où le terme punir), mais que c'est le corps qui continue d'être le miroir des sociétés. Le corps est le lieu où s'exerce par excellence le pouvoir: «L'instauration de l'égalité juridique entre les citoyens, la codification des procédures ou l'établissement d'une échelle des peines ne font nullement disparaître la nécessité pour le pouvoir d'avoir prise sur les corps» (Foucault, 1972: 35). En effet, dans *Surveiller et punir*, Foucault dévoile les rapports entre le corps et le pouvoir en historisant comment les corps sont gouvernés par les sociétés dans le but d'assujettir les individus et de les rendre obéissants et malléables par l'entremise des techniques et des savoirs. Il souligne que « la prison, c'est à la fois, la prise des corps, leur emprisonnement, puis l'endroit où on les enferme». Les corps sont alors des objets de connaissance (d'où le rapport

savoir-pouvoir) qu'on examine dans leurs conduites et leurs discours pour produire des connaissances utiles à leur dressage, avec la complicité des médecins, des psychologues, des psychiatres, et des criminologues (Kiefer, 2007). On surveille chaque prisonnier, on note ses comportements, on le questionne. Ainsi, ces techniques permettent d'accumuler des informations et «de mettre au point des procédures pour contrôler, mesurer, dresser et surveiller» (Déotte, 2009). Le panoptique n'est que la métaphore de ce pouvoir de surveillance généralisée des corps qui s'installe insidieusement au XIX^e siècle dans les prisons.

En outre, comme le souligne Goffman (1961), l'assujettissement des corps dans les établissements disciplinaires passe aussi par leur humiliation, l'imposition de l'exercice, d'examens, de classement. Ainsi, «L'individu [...] est une réalité fabriquée par cette technologie spécifique de pouvoir qu'on appelle la discipline » (Foucault, 1975: 195-196). Que le châtiment soit corporel (supplice et mort sous-tendue par l'idée qu'il faut punir le corps prison de l'âme), ou soi-disant incorporel (enfermement des corps sous-tendu par l'idée que le corps est enfermé dans l'âme), le corps demeure le lieu de prédilection du pouvoir sur l'individu.

C'est aussi ce que rapportent les féministes qui déconstruisent le patriarcat et le discours médical, discours à l'origine de la constance d'une représentation sexuée des corps (féminin/ masculin) dont on ne peut faire l'économie, compte tenu de l'importance dans notre recherche de la notion de «corps féminin» et de ses effets sur la place qu'occupe les femmes dans les sociétés contemporaines.

3.1.5 Le corps lieu de la différenciation sexuelle

Thomas Laqueur, dans son livre *La fabrique du sexe* (1992) qui expose notamment l'histoire de la médecine aux XVIII^e et XIX^e siècles, propose une théorie du sexe unique, en avançant que le concept de *corps féminin* découle de la théorie des deux sexes produite par des sciences médicales au siècle des Lumières²⁵. Les scientifiques médicaux n'échappent pas à l'influence du fait socioculturel dans lequel ils baignent à cette époque, et définissent le corps des femmes comme différent de celui des hommes en s'appuyant sur la différence biologique des

²⁵ Le sexe (définition de l'homme et de la femme par les spécificités anatomiques du corps) et le genre (définition culturelle par les qualités morales, affectives et sociales...) sont des construits sociaux. La nature des rapports qu'entretiennent les notions change au cours de l'histoire de l'Occident. Dès l'Antiquité et Jusqu'au XVIII^{ème}, c'est le modèle du sexe unique qui domine (Déchaux, 1993 : 455)

sexes (Jaulin, 2001). Ils étendent progressivement «la sexuation à toutes parties imaginables du corps: os, vaisseaux sanguins, cellules, cheveux et cerveaux (Schiebinger, cité dans Laqueur 1992). Seul l'œil semble [bizarrement] ne pas avoir de sexe» (Honegger, cité dans Gardey et Lowy, 2000: 36). Au milieu du XIXème, ils en arrivent à une opposition entre les corps féminin et masculin, qu'il s'agisse de leurs fonctions ou de leurs sentiments (Laqueur, 1992: 24). Sous le sceau de la science, ils veilleront à déceler les spécificités (l'utérus, ovaires etc.) de ce corps pour le caractériser, et construire une image spécifique de «la» femme qui fera d'elle un être particulier et au bout du compte conduira à la naturalisation de la féminité.

Au XXème siècle, il s'en suit l'apparition des concepts «d'hormones sexuelles mâles et femelles» dans le discours des endocrinologues qui ne fait que consolider cette différence déjà bien établie (Oudshoorn, 2000). Ce sexisme anatomique s'étendra sans commune mesure à la psychologie, pour justifier une soi-disant différence des capacités intellectuelles entre homme et femme, puis aux technosciences qui travaillent à «l'effacement du corps» féminin (Oudshoorn, 2000). La reproduction sans sexualité, permise par les techniques de fertilisation in vitro et le recours aux mères porteuses, déplacent la grossesse à l'extérieur du corps des femmes (Oudshoorn, 2000). L'organisme féminin est alors réduit à un simple outil de production parmi d'autres déjà existants. On assiste «à la légitimation d'un nouveau [métarécit scientifique] où la procréation n'est plus une question [...] de «mystère de la nature», de relation entre hommes et femmes, mais où l'intervention du médecin et du technicien semble aller de soi, faire partie de la nature des choses» (Lacasse, 1996: 172). De même, l'imagerie médicale (échographie, scanner, IRM) qui visionne l'intérieur du corps de la patiente, réduit également le corps féminin à une chose (Benoit, 2008). Notre humanité se perd, et devient artificielle sous un océan de technologies médicales qui déferlent sur nous. L'enjeu consiste alors «à retrouver ce qu'on est et tout ce qu'on peut être» (Foucault, 1976: 191). C'est bien là, un questionnement que nous avons abordé avec les femmes de notre étude en tentant de mettre en perspective les théories sociologiques sur le corps que nous venons brièvement d'énoncer en les aménageant avec la conceptualisation de la *colonisation du corps des femmes*, que nous verrons maintenant.

3.2 Cadre conceptuel: la colonisation du corps des femmes

Dans la deuxième partie de ce chapitre nous présentons le cadre conceptuel de notre étude qui porte sur *la colonisation du corps des immigrantes francophones et musulmanes au Canada*. Nous nous inscrivons dans une approche féministe postcoloniale, et particulièrement celle des féministes dissidentes, dont les productions ont été les plus pertinentes concernant les expériences des femmes issues de peuples colonisées ou des femmes issues des minorités. Ces féministes (autochtones, chicanas, islamiques etc.), qui ont remis en cause l'hégémonie des féministes blanches et occidentales, font une lecture de l'oppression des femmes sous le prisme du racisme, du sexisme, de l'esclavage et/ou du colonialisme (Decahfour, 2008). Les féministes arabes Fatima El Mernissi (1975) et Deniz Kandiyoti (1996), ont montré que l'oppression des femmes passe par des contextes coloniaux et nationaux. Ces auteures ont défait la vision orientaliste des femmes arabo-musulmanes vues comme des femmes soumises et victimes du patriarcat (Dechoufour, 2008). Nous citerons également les féministes chicanas, Gloria Anzaldua et Cherrie Moraga (1981), qui ont mis en exergue l'embranchement du sexisme et du racisme dans le quotidien des femmes latino-américaines, et conceptualisé leur position comme «une position hybride au croisement des frontières linguistiques, culturelles et sociales» (Dechoufour, 2008).

Comme notre étude porte sur les femmes musulmanes francophones, dont la stigmatisation s'inscrit dans une vision réductionniste et orientaliste largement médiatisée par les technologies de l'information à des fins de colonisation de leur corps, la démarche féministe postcoloniale nous semble pertinente. Elle tient compte de l'expérience des femmes minoritaires, nos répondantes font partie de cette catégorie. Elle permet également d'appréhender leur rapport aux corps sous l'angle de leurs interactions avec les groupes qui composent la société multiculturelle canadienne, et de comprendre leur lutte face à la colonisation de leur corps.

En outre, nous pensons que ce type de démarche théorique sera plus fructueuse qu'une autre, parce qu'elle permet de penser, grâce à l'agencement des notions de «race» et de «sexe» dans les rapports hommes/femmes, d'appréhender notre objet d'étude en rompant avec cette vision binaire et limitative Orient/Occident dont nous avons débattues dans notre problématique via les études postcoloniales comme celles d'Edward Saïd et de Homi Bhabha. Ainsi, dans cette approche théorique, les concepts fondamentaux du corps en tant que «siège de l'identité», de «postures et gestuelles culturelles», du «contrôle», du «gouvernement de soi», conjugués aux notions de «race»

et de «sexe», seront les outils de base de nos analyses analytiques et interprétatives de la colonisation du corps féminin musulman.

3.2.1 Corps, genre et colonialité

Lorsqu'on parle de genre, c'est la célèbre maxime de Simone de Beauvoir qui nous vient à l'esprit «On ne naît pas femme on le devient» et qui montre d'emblée le «caractère social-variable-arbitraire des différences de sexes» (Akoun et Ansart, 1991: 240, cité dans Sarazin, 2007). Dit autrement, le genre est une construction sociale de l'identité sexuée (féminine ou masculine) par le culturel. Voyons comment ce processus d'assignation de ces identités s'effectue. Tout d'abord, dès sa naissance, tout individu est étiqueté de «fille» ou «garçon» et même avant la naissance grâce à l'échographie. La différence des organes génitaux permet le classement des êtres humains en deux catégories distinctes homme/femme (Manner-Idrissi. cité dans Sarazin, 2007). Cet étiquetage est ensuite soutenu par des institutions comme la famille, l'école, la religion, pour ne citer que celles-ci, qui soumettent les membres des deux classes à une socialisation différenciée, «laquelle influence de façon décisive le processus de construction identitaire» (Goffman, cité dans Sarazin 2007).

Dans cette socialisation, on assigne à chaque sexe biologique des rôles sociaux précis et des attentes différentes, et de manière concomitante, on incorpore dans les schèmes mentaux des individus les identités genrées du masculin et du féminin. Ce processus de construction du genre transforme les différences biologiques en inégalités (Sarazin, 2007). Ainsi, de la même manière que les catégories de «classe» et de «race», le genre hiérarchise les rapports, mais cette fois, entre les identités sexuées de manière à permettre la reproduction des positions de subordination des femmes dans les sphères publique et privée.

Depuis 1972, date à laquelle Anne Oakley a établi la distinction entre sexe (biologie) et genre (construit socioculturel), la théorie du genre a permis de saisir les mécanismes d'assujettissement et d'exploitations des femmes et de montrer qu'en aucun cas, la différence des identités biologiques (chromosomes XY/XX), ne peuvent légitimer les inégalités entre les femmes et les hommes. Dans ce qui suit, nous allons davantage expliciter l'importance des rapports de domination entre les hommes et les femmes en examinant les liens entre genre et colonialité.

3.2.2 Colonialité

Le concept de colonialité est apparu pour la première fois comme concept dans le texte *Colonialidad y Modernidad/Rationalidad, Peru Indigena* d'Anibal Quijano (1992). Elle y est décrite comme un processus historique à l'origine du système de pouvoir occidental planétaire instauré par l'incorporation du sentiment d'infériorité chez les peuples colonisés et non-occidentaux, qu'il s'agisse de leurs lieux, de leurs structures biologiques, de leurs savoirs ou de leur culture. La notion de «colonialité» comprend l'idée d'un nouveau type de «colonialisme» complexe institué à travers les notions de «race», de «genre» et de «sexe», et qui survit, jusqu'à nos jours, à la décolonisation territoriale. La décolonisation du corps féminin autorise le déclin de l'hégémonie des modèles occidental et oriental sur la vie des femmes, et sur les rapports entre elles, en fonction de leur classe sociale, de leur groupe ethnique et de leur genre.

3.2.2.1 Genre et colonialité

Maria Elonora Sanna et Elini Varikas montrent, dans un numéro spécial des *Cahiers du Genre* sur la colonialité (2011), combien, diffusé par le langage et les modalités de la hiérarchie, le genre est au centre de la construction de la différence coloniale entre les femmes des conquérants et les femmes des conquis. Elles citent à cet effet les études d'Irène Silverblatt sur le Pérou qui illustrent de manière magistrale, à travers les concepts de «pureté de sang» des colons et de «sang souillé» avec «les Juifs, les Maures et les naissances hors mariage» (2011: 9), le contrôle de la sexualité des femmes et la reproduction de ce contrôle par les Indiens eux-mêmes dans leurs processus de lutte contre les envahisseurs espagnols et portugais en reprenant à leur compte les catégories des sangs non-mêlés et d'«honneur» érigés en pureté des femmes. Aussi, «l'article de Silverblatt offre un cas exemplaire du statut constitutif du genre dans la généalogie moderne du racisme éclairant d'une autre lumière la dimension la moins contestée aujourd'hui de la «mission civilisatrice» de l'émancipation des femmes» (Silverblatt, cité dans Eleonora Sanna et Varikas 2011: 10).

De même, le déni des Japonais des faits historiques tels que l'esclavage sexuel des femmes, des territoires conquis par le Japon: *Les femmes de réconfort* servaient de défouloir aux soldats japonais lors la deuxième guerre mondiale (Naoki Sakai, dans Sanna et Varikas, 2011). Ironie du sort, les Japonaises devinrent, à leur tour, des esclaves sexuelles dans les institutions des maisons de réconfort que les alliés avaient instauré pour leurs propres soldats, suite à la capitulation des Japonais. Ceci montre indubitablement l'aspect genré de la gouvernementalité coloniale et ses

répercussions sur «les identités postcoloniales». Le rapport entre les femmes et le colonialisme, mais aussi les femmes et la colonialité, sont incontournables, et les exemples sont nombreux. Nous insisterons sur la construction de cette différence entre femmes des dominées/femmes des dominants en nous référant aux travaux de Malek Bouyahia qui, nous semble-t-il, témoignent d'une colonialité par le biais d'une «géopolitique du savoir» qu'on ne saurait taire.

L'auteur montre que dans l'Algérie coloniale, cette différence s'impose comme science à partir des savoirs scientifiques des médecins qui catégorisent les Algériens de «classe dangereuse» et de classes subalternes et qui, chemin faisant, bâtissent l'Altérité coloniale. Aussi, «c'est par le biais d'une définition de la sexualité «anormale» que les médecins coloniaux opèrent une hiérarchisation des rôles sexués au sein de la communauté indigène. [Et] cette hiérarchie permettra à son tour de construire, en miroir, une «normalité» européenne fondée sur le genre et, par là même, une frontière raciale entre Français et indigènes» (Eleonora Sanna et Vakiras, 2011: 11). Ce qu'il faut retenir de cette réalité, c'est bien sûr ses effets virulents sur les méthodes de minorisation et de déshumanisation des immigrant-e-s dans les sociétés contemporaines lorsqu'on pense qu'une telle colonialité:

se joue aujourd'hui sur les corps des Musulmanes voilées [...]. Les discours sur le foulard, analysés dans une perspective de genre, ce ne sont pas que des stéréotypes coloniaux hérités du passé, mais des modes contemporains néolibéraux de différenciation hiérarchique des individus, des corps et des sexualités (Eleonora Sanna et Varikas (2011: 11-12).

Ce qui nous amène à prendre en compte, comme le souligne Wendy Brown (cité dans Eleonora Sanna et Vaskira, 2011: 12), de la «persistance d'un discours colonial sur la race et la religion, sur la violence à l'égard des femmes» qui se reproduit par l'entremise de la colonialité. Nous considérons, en effet, que la dévalorisation des femmes musulmanes voilées en Occident découle des conceptions des normes de genre et de sexualité élaborées dans le cadre colonial, et qui perdurent par le pouvoir de la colonialité sur le terrain occidental. Les musulmanes canadiennes sont alors constituées comme l'Autre du nationalisme canadien, comme le sont les Françaises et les Anglaises de confession musulmane par rapport aux nationalismes français, britanniques lors de la colonisation (Bouyahia, cité dans Eleonora Sanna et Varikas 2011: 11). On se demande alors, si ce n'est pas la différence culturelle des immigrantes qui est mise de l'avant, et leur infériorisation qui est visée par certaines mesures et politiques dit pourtant inclusives mais qui les stigmatisent.

On note également que le dualisme cartésien entre l'âme et le corps a affecté considérablement la notion de genre. Notre propos n'est pas ici de nous engager dans un débat sur la question de la modernité et de sa version euro-centrique, néanmoins nous avons trouvé qu'il serait pertinent pour les objectifs de ce travail, qui ne s'inscrit pas dans la vision binaire Orient/Occident, tradition/modernité, d'insister sur le dualisme cartésien âme/corps, qui selon Quajino (2007), entretient un rapport étroit avec la notion du genre et de race. Les femmes, en particulier les femmes des «races» considérées inférieures, étaient perçues comme plus proches de la nature, conséquemment comme des objets de jouissances dont on pouvait disposer sans commune mesure. On peut citer à cet égard le cas des esclaves noires. À cela, s'ajoute le fait qu'au cours du XVIIIème siècle, ce dualisme « mêlé aux idées mythifiées de «progrès» et d'un état de nature dans la trajectoire humaine [conduit à l'idée selon laquelle] tous les non-Européens [peuvent] être considérés, d'une part comme pré-Européens et, dans le même temps, insérés dans une certaine chaîne historique continue allant du primitif au civilisé, de l'irrationnel au rationnel, du traditionnel au moderne, du «mythico-magique au scientifique» (Quijano, Lima, 1992)²⁶, dans laquelle on a inséré le genre. Aussi peut-on conclure que, sans prendre en considération la place du «genre» comme celle de la «race» dans la colonialité, l'hégémonie de l'eurocentrisme dans le monde ne serait être explicable, puisque «du XVIIème au XIXème siècle, l'essor de la liberté s'accompagne de l'essor de l'esclavage et que «ces deux développements contradictoires» sont non seulement «simultanés», mais «étroitement liés et interdépendants» (Patterson, cité dans Eleonora Sanna et Varikas 2011: 7). Ces développements ont bien sûr catégorisé les femmes occidentales comme libres et les non-occidentales comme non libres.

3.2.2.2 Classe et colonialité

Le concept de classe, concept sociologique par excellence, quant à lui, est équivoque dans la mesure où il met en jeu d'autres concepts. Nous restituerons brièvement sa genèse à des fins de clarté pour ensuite insister sur le sens contemporain qui nous intéresse. Dans son livre sur la genèse de la notion de classe, publié en 2000, Marie-France Piguet nous enseigne que le terme «classe» s'impose d'abord dans les sciences naturelles pour classer les végétaux (classifications botaniques de Tournefort de 1964). Puis, il s'étend au domaine social pour signifier un

²⁶ <http://www.decolonialtranslation.com/francais/colonialite-du-pouvoir-eurocentrisme-et-amerique-latine.html>

regroupement d'individus sans connotation négative relative à un quelconque préjugé lié à la naissance, à la couleur etc.

Il prend le sens d'«ordre» au XVIIIème en introduisant l'idée de division des personnes qui constitue cet ordre. Aussi, c'est de la «classe d'esclaves» dont il s'agira désormais au détriment de l'esclave. La notion glisse ensuite dans l'univers économique lorsque Quesney parle de «classe de dépense» et de «classe de personnes» dans le *Tableau économique* (1758), et du coup définit le concept à partir de la condition sociale des partenaires-leurs productions agricoles- sans également tenir compte de la hiérarchie imposée par la naissance. S'en suit chez Sieyès (1789), une autre description de la réalité sociale, qui décrit la classe via la division du travail. Dans le compte rendu du livre de Marie-France Piguet (1996), Jacqueline Duvernay Bolens, explique que le mot «classe» fait ensuite une entrée timide dans le vocabulaire politique à travers le discours révolutionnaire avec la catégorie de «classe opprimée» au XVIIIème siècle. Mais ce n'est qu'au début du XIXème siècle que Saint-Simon introduit le concept dans le domaine politique en «décrivant l'histoire comme le résultat d'affrontement des masses». Saint-Simon est le premier à penser la révolution en terme de classes» (cité dans Duvernay Bolens, 2000). Il utilise l'expression «lutte des classes» en 1818, que Montlosier en 1821 modifie en « luttas entre les classes » pour décrire la société née de la Révolution. Aussi, la notion de «classe» prend le sens qu'on connaît sous les plumes des historiens de la Révolution notamment Montlosier, Guizot, Thierry, Mignet. À la «querelle des deux races» du XVIIème siècle se substitue alors la « querelle des classes» du XIXème siècle, termes «classe» et «race» deviennent synonymes.

En définitive, on comprend que, dès qu'il s'agit des rapports de domination et d'exploitation, il existe un découpage de la société en classes. C'est ce que Marx a réussi à théoriser en allant plus loin qu'une description des catégories économiques fondées sur la fortune comme le souligne Jacques Coenen-Huther (2005). Dans sa version universelle, la théorie marxiste de la classe désigne «un ensemble d'individus présentant des caractéristiques semblables, des attitudes, des comportements, un style de vie, identiques ou comparables (Ansart, 1999). C'est donc la hiérarchisation et l'exploitation responsables de la stratification sociale et des inégalités du pouvoir qui fixent le sens du terme classe; sens, très utilisé par les sociologues pour étudier le fonctionnement des sociétés (catégories des métiers, des revenus, des comportements sociaux etc.). Nous utiliserons, comme les féministes matérialistes, la notion de *classe de sexe* pour comprendre les relations entre les femmes musulmanes et les hommes.

3.2.2.3 «Race» et colonialité

La notion de «race» naquit durant la conquête de l'Amérique (Quijano, 2007: 115)²⁷. Elle porte alors l'avènement d'un nouveau type de pouvoir qui se veut planétaire. Deux processus historiques concomitants produisent alors cette idée de «race humaine». Le premier instaure une différenciation biologique entre les deux groupes que sont les conquérants espagnols et portugais (*conquistadors*) et les conquis (*conquistados*) qu'on infériorise en s'appuyant sur leurs traits naturels et physiques. C'est cette idée de race incorporée par les conquérants comme la raison suffisante pour légitimer leur domination imposée par la conquête, qui subordonna les peuples indigènes envahis, et qui a servi à classifier la population d'Amérique, puis celle du monde (Quijano, 2007). Des identités nouvelles de Noirs, d'Indiens et de Métis firent irruption dans le langage colonial et «des termes tels qu'*Espagnol* ou *Portugais*, et par la suite *Européen*, qui jusqu'alors n'indiquaient que la provenance géographique ou le pays d'origine, acquièrent également, en référence [...], une connotation raciale» (Quijano, Lima)²⁸. En d'autres termes, dans un contexte de rapports sociaux dominants /dominés, l'identité raciale devient un outil de classification, de hiérarchisation de la population, des lieux et des rôles. Par ailleurs, comme la couleur noire était une caractéristique des traits phénotypiques des colonisés les plus exploités et les plus importants du point de vue du nombre *les Noirs*, les colons se dénommèrent eux-mêmes *les Blancs*.

Le deuxième processus qui vient consolider cette notion de race s'articule autour du contrôle du travail, de ses ressources et de ses produits dans une logique de reproduction élargie du capital (Quijano, 2007: 111)²⁹. La classification des peuples a permis, et de notre point de vue, permet toujours, «la marchandisation de la force de travail et la hiérarchisation de la population mondiale en terme de race et de genre» (Quijano, 2007: 113). Elle constitue l'axe central des rapports de pouvoir dans le capitalisme mondial. En d'autres termes, autour de la relation «capital - travail salarié», et partant du présupposé que les conquis étaient des races inférieures, le travail non payé leur fut assigné d'office.

²⁷ Il écrit: «L'idée de race naît avec l'Amérique et se réfère, à l'origine, on le suppose aux différences phénotypiques entre *Indiens* et *Conquistadors* principalement *Castillans* ».

²⁸ <http://www.decolonialtranslation.com/francais/colonialite-du-pouvoir-eurocentrisme-et-amerique-latine.html>

²⁹ L'auteur ajoute: «Sur la notion de race s'est fondé l'euro-centrage du pouvoir capitaliste et la distribution mondiale du travail et des échanges qui en découlent» (2007 : 2).

Ainsi, «les Indiens furent utilisés comme une main d'œuvre jetable, forcés qu'ils étaient de travailler jusqu'à la mort» et « le travail esclave fut destiné exclusivement à la population amenée d'Afrique et appelée «Noirs» (Quijano, Lima). Comprenez, le travail salarié est le privilège des Blancs. On peut dire à ce titre, que le salaire moins élevé à travail égal des immigrants et des immigrantes racialisé-e-s aujourd'hui, par rapport à celui des Blancs ne pourrait et ne saurait être compris sans la référence à cette classification sociale raciste de la population mondiale. Ensuite, le colonialisme européen, qui s'étend au reste du monde, conduit à deux autres constructions. Celles de l'eurocentrisme de la connaissance et de la naturalisation de la race dans les rapports coloniaux entre Européens et non-Européens, puis de manière globale, entre Occidentaux et non Occidentaux.

Ainsi, le concept de race et de la dualité race blanche/race non-blanche qu'il sous-tend, servent à légitimer l'inégalité raciale et la mise en œuvre de l'exploitation d'un peuple au profit d'autre, sans égard à tout ordre éthique. La «race» est une arme universelle redoutable de domination sociale et de classification planétaire des êtres humains, qui peut- nous semble-t-il - justifier toutes les conduites anciennes, actuelles et futures pour entériner davantage des rapports sociaux de supériorité/infériorité, et ce, à tous les niveaux, intellectuels, culturels, scientifiques etc. Elle permet de perpétrer les catégories de dominants/dominés, y compris, dans les rapports entre les femmes: «la classification «raciale» mondiale a amené les femmes des races dominantes à dominer les femmes de race dominée» (Quijano, Lima)³⁰. La race est tellement efficace pour inférioriser ou «supérioriser», qu'elle a réussi à incorporer un autre instrument universel plus ancien, le genre (Quijano, 2007).

En outre, comme pour le genre, le dualisme cartésien a permis également d'asseoir l'idéologie du racisme et de consolider les rapports de dominations entre les personnes de différentes ethnies en niant à certains la qualité d'être humain. Pensons à l'idéologie nazie. La division de l'être humain en corps et âme, qui institue la suprématie de l'esprit sur la chair - *le corps n'étant rien et l'esprit étant le tout, le supérieur-* a des conséquences immédiates dans les rapports entre les races. En effet, l'âme est, dans sa version laïcisée, la raison, seule capable de rationalité et de connaissance. Le corps n'est qu'un objet de connaissance. De ce point de vue, la relation entre le corps (comprenez nature) et l'âme (comprenez raison) permet de traiter le corps comme un quelconque

³⁰ <http://www.decolonialtranslation.com/francais/colonialite-du-pouvoir-eurocentrisme-et-amerique-latine.html>

objet³¹. Le dualisme cartésien a donc permis de conceptualiser de manière scientifique l'infériorité des êtres humains. Autrement dit, de considérer, pensons- nous, tous ceux et celles, qui ne sont pas de «race» blanche (comprenez les Noirs-es, les Africains, les Indien-nes, les Asiatiques et les non-Européen-nes), proches de la nature, et conséquemment comme des «corps-objets» exploitables. Sous cet angle, l'exploitation médiatique et politique des musulmanes prend une toute autre dimension.

3.3 Résumé

En résumé, et de manière concise, nous pouvons retenir que le corps est une construction culturelle et sociale. Mais, aussi, une construction symbolique qui donne un sens à notre être et au monde. Le corps est le lieu où s'exercent différents pouvoirs: de la médecine (institution de la différence des corps féminins/masculins, imposition de normes hétérosexuelle etc.) des technologies (fertilisation in vitro, bras bionique etc.) du judiciaire (discipline du corps), et de l'individu lui-même (gouvernement de soi). Ainsi, par sa mouvance perpétuelle, le corps échappe au temps et à la permanence d'une définition durable et univoque.

Nous pouvons cependant retenir que dans nos sociétés modernes et individualistes s'érigent deux grandes théories majeures. L'une présente le corps fondé sur des normes extérieures: les corps s'autocontrôlent sous le phénomène extérieur du gouvernement de soi (Foucault, 1975). Les corps se libèrent sous les faits des standards qui prévalent dans la société (Détrez, 2008). L'autre théorie avance que le corps est normé de l'intérieur comme le suggère Kaufman: «l'avènement de l'individualisme aurait pour conséquence celui d'une société empreinte de narcissisme. Le corps serait désormais sujet, reflet de soi, l'individu devenant maître de son image corporelle, véritable support identitaire» (Mottof, 2008). Ce que soutient, en quelque sorte, Le Breton lorsqu'il pense un possible remaniement de soi: «Le corps est un facteur d'individuation; en le modifiant, on modifie son rapport au monde» (Le Breton, 2004/2005:68). Cela n'empêchent nullement la prolifération d'autres conceptions du corps qui s'inventent: «L'humain d'aujourd'hui «projette sur son corps un savoir composite, il construit sa propre vision sur le corps» (Le Breton, cité dans Tenaerts, 2008).

³¹ Selon (Quijano, 2007: 117) «La radicale séparation (et pas seulement la différenciation) entre le «sujet», (ou «raison», «âme», «esprit» etc.) et le «corps»-«objet» comme elle s'est établie grâce à l'hégémonie du cartésianisme.[...] de cette façon, les deux catégories sont mystifiées[...] Ce nouveau dualisme radical domine la pensée eurocentrique jusqu'à nos jours [et contribue] à l'élaboration des idées de genre et de race»

CHAPITRE IV: APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE

Ce chapitre se propose de présenter la démarche méthodologique choisie pour explorer en profondeur les expériences du corps qui sous-tendent le rapport que les immigrantes musulmanes entretiennent avec leur corps dans le contexte occidentale, sous les effets de l'orientalisme médiatique et des codes culturels du pays d'origine. Pour comprendre ce qui inspire et oriente ce rapport, nous avons opté pour une approche qualitative fondée sur des entrevues semi-directives menées auprès de participantes francophones. Nous allons détailler cette approche dans des sections successives qui portent sur la stratégie de collecte de données, les critères de sélection des participantes, la méthode de leur recrutement, leur Profil, et en définitive sur le canevas d'analyse des entrevues

4.1 Une approche qualitative.

Nous avons choisi l'analyse qualitative pour plusieurs raisons toutes aussi importantes l'une que l'autre. Tout d'abord, le corps qui appartient à la sphère privée, est un objet d'étude sensible qu'il faut donc aborder avec beaucoup de précautions et dans le respect des traditions culturelles et religieuses des femmes musulmanes que nous interrogeons. Ensuite, étant donné la nature même de cet objet d'étude, une approche quantitative avec ses questions fermées et dichotomiques, ne paraissait pas appropriée pour autoriser la découverte du sens profond du rapport au corps de ces femmes dans le processus de lutte contre la colonisation. L'approche quantitative ne pourrait pas livrer en profondeur le vécu quotidien et les interactions de nos répondantes avec les Canadiennes et Canadiens de tous les horizons.

Par contre, l'approche qualitative est adéquate parce qu'elle incite les femmes à s'exprimer largement sur leur corps, tout en leur donnant une grande latitude pour aborder des expériences sensibles. Elle permet également d'explorer les points importants que les répondantes soulèveraient éventuellement durant l'entrevue; comme l'a d'ailleurs fait l'une de nos répondantes en racontant des expériences d'excision et de viol. Nous avons également convenu de ne rencontrer qu'une femme à la fois; les entrevues de groupe n'étant pas la manière la plus efficace pour aborder des questions intimes en toute discrétion. Les pratiques relatives au corps font partie indéniablement de l'intimité et de la sexualité dont on ne parle pas en général en public.

4.1.1 Collecte de données : démarche

Préalablement à toute collecte de données en sciences sociales, il importe de présenter au comité déontologique de l'Université une demande éthique. Cette demande éthique sert principalement à faire connaître notre sujet de recherche auprès de l'Université, qui accrédite la faisabilité de notre recherche, et qui en informe les autorités en place susceptibles de soutenir notre démarche. Nous avons donc débuté notre recherche en préparant cette demande déontologique, puis nous avons fait la collecte dès la réception de cette accréditation (Annexe1).

Nous avons opté, parmi les cueillettes de données qui s'offrent aux chercheurs-e-s des sciences sociales, pour des entrevues semi-directives individuelles, d'une durée en moyenne d'une heure trente minutes dans un lieu déterminé selon la préférence de chacune des participantes. L'entrevue semi-dirigée a été, en effet, fructueuse pour recueillir un ensemble de données riches en expérience et en réflexion que ces femmes nous ont livrées sur les relations qu'elles entretiennent avec leur corps. Nous avons cherché, à l'aide d'un guide d'entrevue (Annexe 2) construit à partir des grands concepts de notre thèse, à savoir: la conception du corps des femmes musulmanes francophones au Canada sous le prisme des valeurs orientale et occidentale à travers quatre principaux thèmes.

Le thème «Orient/Occident» permet d'investiguer le vécu des répondantes au Canada et dans leur pays d'origine, et de saisir comment elles se sont adaptées à la vie moderne, notamment en tant que femme et en tant que musulmane. Il permettait également de déterminer les limites de leur intégration à la société d'accueil, de comprendre comment la médiatisation du voilement des corps les a affectées et comment elles réagissent à la stigmatisation et aux stéréotypes. L'objectif est de laisser les femmes musulmanes s'exprimer sur le corps et de nous dire si elles désirent ou non se conformer aux modèles sociaux occidentaux et canadiens, de nous raconter leurs réactions de rejet, d'évitement, ou d'attrait des usages sociaux orientaux de leurs corps, dans leur société d'origine comme dans la société canadienne, dans leurs interactions avec les membres de leur famille, leurs ami-e-s et les autres citoyens canadiens du groupe majoritaire. Ce qui nous éclaire sur leurs choix de valeurs et leurs attitudes corporelles, l'adoption ou le rejet des valeurs culturelles et corporelles propres aux Occidentaux, et de déterminer leur opinions et positions sur le port du voile au Canada.

Le thème «vie privée/vie publique», quant à lui, nous introduit dans l'espace caché où se déroule la plupart du temps la vie orientale et musulmane des participantes, afin de comprendre leur

définition des concepts de vie privée/vie publique. Nous engageons alors la discussion sur les notions de mixité des corps versus la ségrégation des corps, de libertés fondamentales (liberté de mouvement, la liberté sexuelle etc.), de même que nous explorons leurs opinions sur l'accès à l'éducation, au travail salarié qui sont essentiellement liées à la décolonisation de leurs corps.

Le thème «intimité et rapport à l'Autre» sert à déterminer si elles s'autorisaient à parler de leur intimité et de leur corps publiquement malgré l'interdiction religieuse, et de connaître la place qu'elles attribuent aux hommes dans leur vie. Ce thème permet d'explorer la vie secrète et codifiée des femmes musulmanes relativement à leurs corps, dans leurs rapports avec les hommes, comme dans les relations de couple hors mariage ou dans le mariage. Ce qui permet de mieux cerner leurs attitudes et leurs réactions à l'occupation de leur corps.

Le thème «intimité et rapport au corps féminin» traite, quant à lui, des questions des relations qu'elles entretiennent avec leur corps à partir des concepts de: «virginité» qu'on sait très importante dans les sociétés islamiques (la sexualité dans l'islam n'étant permise que dans le cadre du mariage, la loi punit les rapports sexuels hors mariage); de «réfection de l'hymen» qui prend de l'ampleur en Occident, notamment chez les immigrantes françaises de naissance et de confession musulmane; de la notion de pudeur examinée à partir du vêtement et du voile . Nous souhaitons également comprendre quelles étaient à l'adolescence leurs préoccupations à ce sujet, et quel regard elles portent aujourd'hui, en tant que femme adulte, sur la reconstitution de l'hymen.

Une fois ces thèmes abordés avec les participantes, les données sociodémographiques ont été collectées afin de décrire le profil de nos répondantes. Enfin, la collecte de données a été réalisée entre la fin octobre et début décembre 2012.

4.2 Stratégies de collecte de données

Notre de collecte de données a permis de joindre, dans un premier temps, des membres dirigeants du *Centre Interculturel Francophone de Sudbury* (CIFS) et d'*Initiative Ville pour Toutes les Femmes* d'Ottawa (IVTF), pour nous aider à trouver les femmes musulmanes qui correspondent aux critères de sélection que nous avons établis. Nous avons également affiché dans les espaces publics appropriés des formulaires de recrutement (Annexe 3), pour augmenter nos chances de trouver des immigrantes qui seraient intéressées à nous rencontrer. Nous nous sommes ensuite tournée vers notre entourage afin qu'il puisse nous informer relativement aux femmes musulmanes qui s'y trouvent.

Notre échantillon est composé de dix femmes musulmanes qui ont accepté de se prêter à une entrevue semi-directive d'une durée en moyenne d'une heure et demie. À cause du nombre de répondantes disponibles, nous n'avons pas obtenu la saturation escomptée de nos données de recherche, mais le matériel collecté, comme nous le verrons, est suffisamment instructif pour faire une analyse en profondeur. Trois entrevues se sont déroulées au domicile des répondantes à Ottawa, et sept dans mon bureau à l'Université Laurentienne à Sudbury. Ces entrevues se sont déroulées en français. Toutefois, deux des entretiens avec des informatrices voilées étaient en partie en Arabe, une autre utilisait des termes anglais. Toutes ont signé le formulaire de consentement nous permettant de les enregistrer, et d'utiliser les interviews comme matériau, sous la condition, bien entendu, d'en conserver l'anonymat. C'est pour cette raison que nous les avons codé les verbatim selon une méthode alphanumérique (MF1 MF2 etc. MF1= musulmane francophone 1). Toutes ces femmes ont collaboré à cette étude avec plaisir et un intérêt manifeste. Elles ont accepté sans hésitation de nous raconter un pan de leurs expériences.

4.2.1 Critères de sélection des répondantes

L'étude d'une population donnée nécessite la sélection d'un échantillon représentatif qui en porte les caractéristiques fondamentales. La recherche qualitative s'appuie sur des échantillons non probabilistes et non aléatoires. Aussi, nous devons recruter des personnes dans la population visée par notre cadre conceptuel, à savoir ici, la population musulmane. Pour se faire, nous avons sélectionné les personnes qui répondaient à quatre critères. Tout d'abord, elles devaient être musulmanes. Dans le cas des femmes arabes, il fallait qu'elles se reconnaissent explicitement dans l'identité de musulmane, étant donné qu'elles peuvent être également chrétiennes ou juives (Bendriss et Milot, 2012). Par ailleurs, comme les citoyennes canadiennes de confession musulmane viennent de tous les continents et présentent des cultures et des langues différentes, nous avons pris comme deuxième critère, la langue. Les répondantes devaient être originaires des anciennes colonies françaises. Nous avons donc ciblé celles qui sont francophones et francophiles, afin que notre échantillon réponde à plus d'homogénéité culturelle; bien que les femmes musulmanes de toutes les régions du monde soient importantes à nos yeux. En effet, il nous a semblé plus pertinent de rencontrer des femmes qui provenaient d'un contexte de colonisation semblable (la culture de celles du continent asiatique est plus largement influencée par le colonialisme anglais).

Toutefois, puisque qu'en qualitatif, ce sont les principes de diversification et de saturation qui sont importants et que notre intérêt est d'obtenir une description en profondeur de notre objet d'étude, nous avons veillé de facto à la diversification interne de notre groupe homogénéisé : c'est-à-dire que nous avons choisi des musulmanes provenant de différents pays, jeunes et moins jeunes, voilées et non voilées. Les participantes devaient également être établies au Canada depuis au moins cinq ans. En définitive, nous avons obtenu un échantillon qui se compose en grande majorité de femmes musulmanes arabo-francophones.

Avant de terminer cette partie, nous aimerions rajouter que notre connaissance des cultures, valeurs, codes de conduites et mœurs arabo-musulmanes de par notre proximité avec les répondantes (moi-même étant de culture musulmane) a contribué à la formation d'un échantillon représentatif et diversifié, en relation avec notre problématique de recherche. La seule dimension qui nous apparaît trop inégalement représentée est celle du niveau scolaire des répondantes. La grande majorité de ces femmes sont hautement scolarisées. Cependant, cet état de fait contribuera à expliquer le métissage des images corporelles orientales et occidentales, qui, a priori, nous semble davantage présent chez les personnes instruites. Nous pensons, en effet, que c'est chez ces femmes éduquées qu'un bricolage des cultures occidentales et islamiques se manifesterait et se répandrait le plus, mais cela reste à déterminer par notre étude.

4.2.2 La méthode de recrutement des répondantes

Après avoir obtenu l'aval du comité d'éthique de l'Université Laurentienne nous avons contacté des membres des organismes (CIFC et IVTF). Nous avons rencontré quatre de nos participantes de Sudbury lors d'une réunion chez une chercheure qui nous avait justement conviée pour remplir un questionnaire concernant les allophones. Nous avons saisi cette opportunité pour les aborder, leur expliquer les objectifs de notre recherche et prendre, à la fin du souper, les coordonnées de chacune. Nous avons alors fixé ensemble le jour, l'heure et l'endroit qui leur convenait pour l'entrevue.

L'une des trois autres participantes de Sudbury est une ancienne camarade de classe. Elle a tout de suite accepté de participer à la recherche, et elle nous a même présenté notre sixième répondante. La dernière répondante de Sudbury qui a accepté de faire partie de l'étude est une personne qui nous a été présentée lors de notre arrivée à Sudbury pour nous y installer. En ce qui concerne les

femmes d'Ottawa, la médiation de l'IVTF n'a pas été fructueuse. C'est par l'intermédiaire d'une personne que nous connaissons que nous sommes rentrée en contact avec trois personnes qui répondaient à nos critères.

4.3 Profil des répondantes

Le groupe auprès duquel s'effectue cette étude compte dix musulmanes francophones âgées de 25 à 55 ans (2 dans la tranche d'âge des 25 à 30 ans, 4 dans la tranche des 31 à 40 ans, et 4 autres dans celle des 41 à 55 ans) de diverses nationalités (3 Algériennes, 1 Marocaine, 1 Tunisienne, 1 Mauritanienne, 2 Libanaises, 1 Sénégalaise et 1 Indienne). Trois d'entre-elles présentent des identités multiples (algérienne, marocaine, française et canadienne; algérienne, française et canadienne; libanaise, russe et canadienne). Toutes sont doublement minorisées étant donné qu'elles résident dans la province de l'Ontario. Elles forment un sous-ensemble du groupe minoritaire des francophones dans les villes d'Ottawa et de Sudbury, sur lequel très peu de recherches sont développées pour ne pas dire aucune. La langue maternelle prépondérante est l'arabe, seules deux personnes ne parlent pas cette langue dans leur milieu familial (une parle le peulh et l'autre l'hindi), mais elles la connaissent.

Parmi ces femmes, deux portent le voile, plus précisément un foulard qui dissimule uniquement les cheveux et le cou. Quatre sont célibataires et ne sont pas en couple. Parmi les femmes mariées, deux ont épousé des Québécois avec lesquels elles ont chacune un enfant. En ce qui concerne leur scolarité, toutes sont des universitaires : une seule possède un post-doctorat, deux sont actuellement doctorantes, deux autres ont acquis une maîtrise et les cinq restantes sont titulaires d'un baccalauréat. Au niveau des croyances, six d'entre-elles sont des croyantes pratiquantes, elles respectent les cinq piliers de l'islam. Deux autres sont des croyantes, mais non pratiquantes, et les deux dernières se disent croyantes sans attache à aucune religion organisée et ritualisée.

4.4 Canevas d'analyse des entrevues

L'approche qualitative que nous avons utilisée s'apparente à la théorisation ancrée.

Concrètement, nous avons d'abord procédé à la transcription intégrale des entrevues enregistrées. Ensuite, une première lecture approfondie a permis de découvrir le contenu et de coder les verbatim obtenus. Une deuxième d'y relever les thèmes et les sous-thèmes récurrents en tenant compte du codage établi auparavant, de même que de s'imprégner davantage des textes. L'analyse thématique, qui procède de l'analyse verticale du témoignage de chaque participante, a permis d'hiérarchiser les thèmes et les sous-thèmes, selon leur importance et leur pertinence relativement aux objectifs fixés par notre étude; et d'identifier des extraits du corpus textuel pour les illustrer. Une troisième lecture conceptuelle, faite à la lumière du travail accompli jusqu'à là, a permis de mieux cerner le contenu des entrevues et d'élaborer les catégorisations adéquates.

Une fois cette démarche analytique complétée, nous sommes passée à la schématisation de chaque entrevue en regroupant en une seule figure les liens et contradictions discursives découlant de la répartition des catégories. Cette analyse verticale a permis d'élaborer le schéma d'entrevue pour chacune des entrevues. Ensuite, nous avons procédé à l'analyse comparative (analyse transversale) de ces schémas d'entrevues en nous référant au cadre théorique. C'est aussi à partir de cette dernière étape que nous sommes parvenue à rédiger les principaux éléments du chapitre V qui présente les résultats de notre étude.

Ainsi, la démarche itérative entreprise, ici, est une adaptation à l'analyse par théorisation ancrée, dans la mesure où, elle constitue une approche inductive qui va au-delà d'une première analyse descriptive, dont les résultats sont solidement ancrés dans les données empiriques recueillies, et où «la théorisation est, de façon essentielle, beaucoup plus un processus qu'un résultat» (Paillé, 1994 :149). Par ailleurs, la théorisation ancrée appelle à théoriser. Le terme «théoriser» a priori fait peur lorsqu'il est accolé à une démarche méthodologique, mais comme l'indique encore Paillé, le terme n'est pas si redoutable puisqu'il consiste à «dégager le sens d'un événement, [lié à] un schéma explicatif [et à] divers éléments d'une situation, c'est renouveler la compréhension d'un phénomène en le mettant différemment en lumière» (Paillé, 1994: 150), ce que nous avons respecté.

Au cours de ce processus, il s'agissait d'examiner le rapport qu'entretiennent les femmes musulmanes de l'Ontario avec leur corps sous les effets des discours dominants produits sur elles, et de comprendre de quelle façon elles tentent d'agir sur les discours médiatiques et sociaux qui

colonisent leur corps, de les déconstruire afin de produire une image positive de leur corps et d'elles-mêmes.

Nous avons essayé d'identifier à travers le choix de leurs valeurs corporelles (en utilisant le corps comme lieu de l'identité et lieu des techniques de Mauss (1934)); leurs opinions sur le voilement et le dévoilement du corps des femmes (en utilisant l'entrecroisement des concepts de race, de classe et de genre pour voir comment elles réagissent et déconstruisent les stéréotypes corporels qu'on leur assigne); leur comportement dans les rapports de sexes lorsqu'elles sont interagissent avec les hommes de leur communauté et ceux du groupe majoritaire (en utilisant le concept de genre et de race pour comprendre leurs réactions face à la soumission, au manque de liberté, dans lesquelles on les enferme); et la construction sociale de leur image corporelle (en s'appuyant sur Le Berton (1990)). Autrement dit, nous avons analysé les stratégies que ces femmes emploient pour agir sur le discours dont elles sont l'objet, et résister à la colonisation de leur corps.

Cette démarche aboutit à une synthèse explicative du corpus des données colligées. Elle présente, en particulier, les perceptions qu'elles ont du discours orientaliste sur leur corps et ses effets sur leur intégration, les comportements et conduites corporels qu'elles adoptent dans la résistance à ce discours; de même que le type de relations qu'elles entretiennent avec *la virginité, la pureté et la décence* dans un contexte de modernité.

4.5 Résumé

En somme, notre démarche qualitative repose sur des entrevues analysées en profondeur dans un cadre de théorisation. Aussi, la lecture de nombreuses études postcoloniales et féministes, de divers articles sur les musulmans, notre intérêt constant pour des discours médiatiques sur l'islam et ses femmes, et notre suivi des débats académiques ou télévisés sur la question musulmane, nous ont permis d'être bien outillée, et surtout de ne pas limiter notre objet d'étude à son environnement local ou national, de l'inscrire dans une perspective globale, et d'attacher les témoignages des participantes à la réalité construite à leur égard.

CHAPITRE V: RÉSULTATS ET ANALYSES

Le présent chapitre expose les résultats et les analyses subséquents au traitement des données qui décrivent les résistances des musulmanes entre deux colonisations, celles de l'Orient et de l'Occident. Il présente les expériences orientales et spécifiques des oppressions de ces femmes notamment à travers des pratiques culturelles comme le rituel des noces, qui célèbre la supériorité des hommes sur les femmes en leur infligeant une sorte de viol public: le sang virginal sur le drap nuptial ou les pagnes est exposé aux yeux de la société pour montrer qu'elles sont vierges, avec la bénédiction des autorités coutumières et religieuses. Ce rituel met en acte la colonisation du corps des femmes et laisse paraître en filagramme la haine des femmes. Il véhicule un message très clair: les femmes ne sont pas égales aux hommes, mais des êtres subordonnés (infériorisation), leur corps appartient aux hommes (assignation des femmes à la sexualité). Les épouses doivent être des «femmes vierges» (réification des femmes). Les expériences de racisme, de sexisme, de stigmatisation et d'infériorisation des codes culturels et corporels des musulmanes sont également présentées.

Ainsi, dans les lignes qui suivent nous aborderons plusieurs éléments marquant du discours des participantes, notamment les notions : *de chasteté du corps ; de fille de bonne famille; de femme vierge; de devoir conjugal; de la réification du corps; de la duplicité; de la pudeur et de l'impudeur; du sexisme oriental; du voilement et du dévoilement des corps; de l'hypersexualisation; et de la réfection de l'hymen*. Ce sont ces principales notions qui ont retenu notre attention analytique et que nous accompagnons de quelques extraits pour gagner en clarté.

5.1 Le corps chaste, vierge et pur des musulmanes

Le témoignage des musulmanes que nous avons rencontrées a largement porté sur le déni de leurs droits, de leurs libertés et de leur sexualité. Ce déni fait ressortir le sexisme de l'islam en raison des droits qu'il attribue aux hommes et qu'il ne reconnaît pas aux femmes. Ce sexisme qui définit les femmes à partir des critères corporels de «virginité», de «chasteté», et de «pureté» édifie les catégories de «bonne fille» (comprenez abstinente), de «femme vierge» (comprenez pure), et de

«femme vertueuse»³² (comprenez qui accomplit le devoir conjugal) autorise socialement l'assignation des femmes à la sexualité, et réserve la jouissance aux hommes. Il légitime la satisfaction sexuelle des hommes en tout temps (devoir conjugal), et en miroir le déni du plaisir féminin. Ces catégories, déjà bien ancrées dans la culture, s'infiltrant dans les droits sociaux des pays d'origine, et permettent aux hommes d'occuper légalement le corps des femmes (Pensons au certificat de virginité requis lors de l'établissement du contrat de mariage dans certains pays du Maghreb comme l'Algérie). Les musulmanes sont gouvernées par le biais de leur corps tel que défini par Foucault (1975). À savoir, la «virginité du corps» autorise, à la fois, la prise de leurs corps par les hommes puisque leur corps est réservé à leur futur mari; leur enfermement dans ce corps puisqu'elles sont réduites à leur sexe biologique, et le vol de leur jouissance puisque la liberté sexuelle leur est interdite. Aussi, toutes ces catégories permettent de les *surveiller et de les punir* : stigmatisation des femmes déviergées, rejet de ces femmes par la société, et dans les cas extrêmes leur assassinat (crime d'honneur).

5.1.1 Du corps de la «fille de bonne famille» au corps de la «femme vierge».

Ce corps chaste, vierge et pur, rend les femmes musulmanes «vertueuses», on les appelle «filles de bonne famille» puisqu'elles véhiculent l'image du modèle de la femme idéale en islam vers lequel il faut tendre. La chasteté constitue l'un des rouages du sexisme et de la discipline du corps féminin à des fins de contrôle permanent. C'est, en effet, autour de cette notion du sexisme instituée dans les structures sociales que s'articule le contrôle des corps des musulmanes (Foucault, 1975) dans une logique de reproduction de la domination masculine (Bourdieu, 1998). Ces femmes infériorisées se voient assigner à la sexualité, au travail domestique, et de manière générale aux services des hommes qui les réifient. L'autorité masculine fondée sur des valeurs corporelles orientales et les discours dominants masculins opèrent la *colonisation* du corps féminin: «les discours dominants [...] entretiennent les relations de pouvoirs, ils favorisent des pratiques et, surtout, ils maintiennent une certaine vision des différences et particulièrement celles intégrées dans les éléments binaires tels que homme/femme.» (Geneviève Rail, 2009: 222). Nous allons innover dans ce qui suit, ce processus de colonisation et son pendant, la *décolonisation*, qui nous semble en cours par des extraits afin de l'illustrer et le développer davantage.

³² Et en miroir les catégories de « de mauvaise fille» (comprenez qui fréquente les hommes) de « femmes déviergées» (comprenez souillée, impure).

MF5 dit:

Quand j'étais jeune on me disait de ne pas fréquenter les garçons, de faire attention parce que c'est un danger pour moi, et que je risquais de perdre mon honneur en fréquentant les garçons. [...] Quand je voyais les mariages qui se passaient, je voyais les gens discutaient des résultats de cette femme [la mariée]. [...] Dans nos mariages, il faut qu'il y ait des preuves que la personne est vierge. Donc, si tu te maries, et que toute la population sait que tu as fait des choses que tu ne devais pas faire, quand tu étais jeune, en quelque sorte tu es foutue [...] Le jour de ton mariage tu dois porter des habits, et dans ces habits on va te mettre des pagnes blancs et ces pagnes blancs doivent être marqués de sang comme preuve.

Tout d'abord précisons que le mariage traditionnel se déroule de la même manière que celle décrite par cette répondante. Une fois le souper servi aux invités, le couple marié se retire dans une chambre pour consommer le mariage. Les invités continuent de faire la fête et attendent la preuve de la virginité de la mariée. Ensuite, on comprend bien que cette musulmane percevait les garçons comme un danger pour son honneur. Cet honneur, c'est bien la virginité de son corps, dont elle est sommée de démontrer par l'écoulement de sang subséquent à sa défloration.

Ce sang, qu'elle appelle «les résultats de la femme», sous-entendu les résultats de l'examen de sa vie «de jeune femme abstinente» est la preuve indispensable de sa pureté, qui va lui permettre d'être reconnue comme «fille de bonne famille» et d'acquérir le titre de «femme vertueuse». Sa virginité qui garantit aux yeux de toute la société qu'elle n'a pas eu de vécu sexuel va lui permettre de prendre de la valeur aux yeux de son mari et de sa communauté. Gouvernée par la peur de succomber aux plaisirs charnels et de perdre la précieuse membrane, elle ne fréquente pas les garçons. On comprend aisément que le corps de la femme ne constitue pas un lieu privé comme en Occident, il appartient au mari et à la communauté. Il est donc compréhensible dans cette logique de montrer le sang virginal. Ce rituel de la nuit des noces, très puissant, cristallise l'occupation du corps des femmes et qui consolide la prohibition de l'exercice de la sexualité. Il fixe de manière concomitante la domination masculine et la distinction de genre dans la société.

MF3 raconte:

Je trouvais que la femme était absolument humiliée et dégradée, que du sang aussi intime, qui provient de ses parties génitales soit exposé au regard d'étrangers, même de gens de la famille de parents, d'amis pour montrer qu'elle était vierge, le jour de son mariage. Cela m'a profondément choquée, dégoûtée, enragée [...] Je trouve que c'est une pratique tribale, horrible, et monstrueuse. J'ai écrit un texte là-dessus et j'ai décidé que, moi, jamais je n'épouserai un homme qui me ferait faire ça.[...] on nous a tellement endoctrinées que la virginité était importante, c'est important de se préserver pour son mari, de ne pas coucher à droite et à gauche, que c'est les mauvaises femmes qui font ça et tout [...] alors, il y a un genre, je ne veux pas dire de traumatisme, parce qu'aujourd'hui je l'ai dépassé, mais quand j'étais adolescente et quand j'étais jeune femme, j'étais coincée. [...] j'étais bloquée. La société, dans son ensemble envoie tous ces messages, à répétitions sous toutes formes de formats et de modes aux femmes musulmanes. Je n'étais pas capable de montrer mon intérêt. Je n'étais pas capable de me détendre si on m'invitait à sortir.

Cette musulmane est profondément choquée par le traitement humiliant que subit la mariée. Le choc est tellement percutant, qu'elle s'est mariée avec un non musulman, un Québécois, pour éviter de subir une telle épreuve. D'ailleurs, l'utilisation des qualificatifs très péjoratifs *monstrueux*, *tribal*, *horrible*, montre qu'elle a été marquée à vie par ce rituel des noces. Elle prend conscience de manière viscérale de la colonisation du corps féminin tant elle est révoltée face l'infériorisation de la femme. On a l'impression, en effet, qu'elle ressent cette occupation violente et sexuelle du corps à travers la chosification de la mariée. Dans ce contexte, la virginité sert d'agent d'écrasement des femmes et de leur exclusion du cercle de l'autorité. L'instance habilitée à exercer un pouvoir sans partage est masculine. Le corps socioculturel de Le breton (1990) devient le socle du patriarcat dans le système biopolitique qui administre la cité musulmane (Foucault, 1975).

Ainsi, l'observation de ce rituel vivifie les catégories de «femmes vierge» et de « fille de bonne famille» et constitue un dressage des corps à des fins de contrôle des femmes (Foucault, 1975). Les effets de ces pratiques corporelles et traditionnelles auxquelles cette musulmane a été exposée, ont forcément eu des conséquences sur ses rapports avec le masculin : elle explique la

préoccupation chronique qu'elle avait de la proximité des hommes. Autrement dit, la notion de «femme vierge» travaillait son rapport aux hommes, et l'empêchait tout simplement d'avoir des rapports sereins avec le sexe opposé dans la société canadienne.

Cependant, on note que son comportement est plutôt occidental puisqu'elle affirme d'une part qu'elle fréquentait des hommes occidentaux, et d'autre part, elle n'hésite pas à critiquer une telle coutume et à épouser un non musulman. Ce qui contredit les propos de l'anthropologue Malek Chebel pour qui «les allégeances, les structures familiales, politiques ou religieuses enferment les êtres. Et les sécurisent suffisamment pour ne pas les pousser vers la critique ou l'autocritique»³³.

Aussi, voilà une expérience de sujétion propre aux musulmanes qui démontre qu'elles vivent des oppressions différentes de celles décrites par les féministes universalistes, et qui corrobore l'opinion des féministes dissidentes selon laquelle il faut tenir compte du vécu spécifique des femmes racialisées et minoritaires pour appréhender la tyrannie qui les frappe (Dechaufour 2008).

MF9 (voilée) souligne:

Ça c'est un jugement culturel, ce n'est pas religieux [l'exigence de la virginité]. Moi, je pense exactement comme la religion musulmane. La virginité vient de l'époque de l'ignorance. C'est ça qui faisait la différence entre une femme noble et une esclave. Si on remonte un peu loin, ça vient de là, mais pas de la religion musulmane. [...] Ce n'est pas la membrane, l'hymen qui est importante. C'est en quelque sorte ne pas s'adonner à un homme qui n'est pas prêt à un engagement sérieux. Et l'engagement chez nous les musulmans, c'est le mariage tout simplement. Même dans le Coran tu ne vas pas trouver le mot «adrah» (vierge), tu vas trouver le mot «affaf» (chasteté). C'est la femme qui ne se donne pas à l'homme avant le mariage, affifa (chaste). Mais, elle n'a pas nécessairement une membrane intacte. C'est dire affifa (chaste) dans l'ensemble pas uniquement dans une membrane. [...] et la religion musulmane parle de la chasteté de l'homme et de la femme. Les mêmes termes³⁴ tu vas les avoir pour les deux. Il ne doit pas être un coureur de jupons. Il ne doit pas être vicieux: il regarde toutes les femmes. Il doit aussi se conserver pour sa femme. Sinon, on parle de «zina», le terme en français c'est l'adultère.

³³ <http://www.tunisia-today.com/archives/7837>

³⁴ Coran, Sourate 24 : Nour : « Dis aux croyants de baisser leurs regards et de garder leur chasteté, c'est plus pur pour eux. Allah est certes parfaitement connaisseur de ce qu'ils font. Et ceux qui n'ont pas de quoi se marier, cherchent à rester chastes, jusqu'à ce qu'Allah les enrichisse par sa grâce.

Cette personne fait une lecture *féministe* du Coran. C'est-à-dire qu'elle interprète le texte à la lumière des valeurs d'égalité entre les hommes et les femmes. On peut penser qu'elle adopte une attitude moderne et féministe puisqu'il est question, selon-t-elle, de respect des femmes. Le coran parlerait de chasteté et non de virginité, pour justement indiquer qu'elle concerne les deux sexes, autant la femme que l'homme. Ces rites d'exposition du sang et ce culte de la virginité seraient étrangers à l'islam et n'auraient rien de transcendant. Ce qu'elle sous-entend par-là, c'est que les catégories de «femme vierge», et de «fille de bonne famille» sont une construction culturelle à l'origine du mythe de la virginité et l'emprise du corps féminin. La valeur de la virginité du corps féminin et sa signification sont un fait culturel des sociétés islamiques déterminées par les idéaux sexistes des orientaux masculins. De ce fait, elle rejoint les propos suivants de l'anthropologue des religions, Malek Chebel, qui avance: «Il y a une différence entre les attitudes culturelles de l'amour et les textes religieux qui les décrivent. Mais les attitudes culturelles et la satisfaction des appétits sexuels continuent d'être soumises à une évolution lente dans la société arabo-musulmane»³⁵.

Cependant, elle reste très loin de la position des Occidentales concernant la question de l'égalité des sexes. Elle ne pense pas l'égalité en termes d'indifférenciation entre homme/femme : en tant que femme pieuse, elle adhère au principe de complémentarité entre les deux sexes institué par l'islam. L'islam est une philosophie qui gère le quotidien des musulmans, y compris les relations de couples en leur assignant des rôles et des positions différents dans la société. Cette femme voilée sous-entend que c'est la culture qui est sexiste et non le texte religieux, mais cela n'empêche pas de souligner que le genre explique encore une fois l'infériorisation (qu'elle soit d'ordre religieux ou culturel) que vivent les femmes musulmanes.

5.1.2 Du corps du « devoir conjugal» au «corps assujéti»

La répression de la jouissance féminine orchestrée par les notions de «virginité» et de «vertu» que nous venons de décrire, prépare à la sujétion sexuelle dans le cadre légal³⁶ au même titre que le

³⁵ (<http://www.tunisia-today.com/archives/7837>)

³⁶ Précisons avant de continuer notre propos, que l'expression «cadre légal» signifie le mariage entendu au sens religieux, entre un homme musulman et une femme musulmane, chrétienne ou juive. Il n'existe pas de mariage civil dans les pays musulmans même si la plupart ont un droit positif qui améliore les critères du contrat de mariage entre les deux sexes et qui judiciarise cette union et le divorce. Ce cadre légal n'est pas lié à des droits fondés sur des

tabou entourant la sexualité. Ce sont ces valeurs qui érigent la notion de « devoir conjugal ». La stratégie d'évitement du sujet de la sexualité et de la jouissance féminine dans le milieu familial comme dans la communauté musulmane, est au cœur de la construction de l'image des femmes comme des êtres inférieurs et comme des territoires à occuper.

Ces notions de virginité et de vertu colportées sous diverses formes ont pour effet de considérer la négation de la sexualité des femmes comme normal au nom du « devoir conjugal ». La sexualité est taboue, particulièrement dans les *sociétés excisantes*³⁷. Les musulmanes disent, en effet, que la sexualité n'est pas un sujet qu'elles peuvent aborder avec leur entourage, ni même avec leur mère. Celles qui se sont mariées après l'âge de 20 ans, ont fait leur propre éducation sur Internet et savaient plus ou moins à quoi s'attendre. Mais celles qui se sont mariées à 16 ou 18 ans déclarent n'avoir reçu aucune éducation sexuelle pour les informer de ce qui allait se passer dans la chambre nuptiale. Elles n'avaient aucune idée du « devoir conjugal » qui institue une nouvelle relation à leur corps dans les rapports de couple. Les extraits de témoignages qui suivent sont organisés de manière à décrire l'impact de cette notion de « devoir conjugal » dans la vie de ces femmes et à exprimer la frustration sexuelle vécue durant leur vie de jeune fille.

MF6 relate :

C'est bizarre, maintenant quand j'y pense à 18 ans, je n'avais aucune idée de ce qui allait se passer après le mariage. J'étais vierge mais je ne savais rien sur les relations sexuelles. Et le soir de mon mariage, je lui ai dit ce que ma mère m'a dit: «Laisse le faire ce qu'il veut». Mais avant ça, durant les 18 ans de ma vie, pour 18 ans de ma vie, ma mère me disait de ne pas laisser quelqu'un me toucher. Elle a toujours dit ça: «Ne laisse jamais un homme te toucher». Et un jour, le soir de mon mariage, elle me dit: «Laisse le faire». J'avais peur. J'avais peur. J'avais peur et je ne savais rien. Et il ne m'intéressait pas. Je ne le connaissais pas. C'était un mariage arrangé. C'était très difficile.

La première chose qui frappe dans cet extrait, c'est l'angoisse que cette musulmane a vécu le jour de son mariage qui normalement est supposé être un jour de bonheur. L'abstinence forcée et supervisée durant sa vie de jeune fille afin de préserver sa virginité, sert à discipliner son corps

Chartes comme la Charte canadienne des droits et libertés mais sur des préceptes religieux, la division entre la religion et l'État n'étant pas effective comme en Occident.

³⁷ Les sociétés excisantes pratiquent l'excision du clitoris et des petites lèvres du sexe féminin, malgré les lois qui l'interdisent. Exemple de la société sénégalaise.

(Foucault, 1975) pour mieux la contrôler. Ensuite, sa mère lui signifiait- par l'injonction « laisse le faire»-que c'était son devoir de satisfaire sexuellement son mari. Autrement dit, d'accomplir le «devoir conjugal». Il est clair que le plaisir sexuel lui était défendu avant son mariage et son maintien dans l'ignorance de l'acte sexuel sciemment entretenue. Cette discipline du corps présente dans les mœurs et l'éducation de la participante découle de la représentation du corps de la femme dans le contexte socioculturel dans lequel elle a grandi. Comme dans les témoignages précédents l'image du corps féminin comme objet destiné à l'usage sexuel de l'homme s'enracine dans le système culturel (Le Breton, 1990).

Ainsi, le devoir de la femme est de satisfaire sexuellement son mari. Sa propre jouissance n'est pas importante, on n'en parle pas. Ce qui vient confirmer que le contrat de mariage en islam, qui signifie en arabe «contrat de fornication» (aquade anikah) entre un homme et une femme, est appliqué littéralement aujourd'hui encore et sans considération à l'évolution des mœurs de nos sociétés contemporaines. Cette assignation à la sexualité sous un sceau légal du *adel* (notaire) permet à l'époux de légitimer l'occupation du corps de son épouse. Autrement dit, son corps passe de l'occupation familiale et parentale (services domestiques etc.) à l'occupation conjugale et maritale (services sexuelles). La femme et son corps n'existent que pour le bonheur des autres.

Cette répondante est donc confrontée de façon brutale à la sexualité sans aucun bagage, et de surcroît avec un conjoint qu'elle n'a pas choisi. Le tabou de la sexualité est tellement fort que même sa propre mère ne lui dit rien et la laisse seule face à son angoisse. La participante explique, en effet, qu'elle était terrifiée parce qu'on l'a délibérément maintenu dans l'ignorance de la sexualité. Elle relève ainsi le paradoxe entre les résistances aux relations sexuelles qu'on a érigées en elle depuis son enfance, et l'injonction de se soumettre à une relation sexuelle le jour de ses noces à un homme qu'elle ne connaît, sans aucun éclaircissement, à ses mêmes relations si défendues.

Toutefois, les deux injonctions, même si elles sont contradictoires en apparence, constituent les deux faces d'un même pouvoir qui procèdent d'une seule cause: la sujétion sexuelle qui se profile derrière l'expression «Laisse-le faire». Laisser faire le mari, c'est accomplir le devoir conjugal. Ainsi, c'est «le devoir conjugal» qui explique ce paradoxe de faire ce qu'on lui a toujours interdit de faire, sans égard à ses sentiments, au respect de sa personne, et qui légitime le don de son corps

en toute docilité à un étranger plus âgé de 10 ans. Le «devoir conjugal», légitime l'utilisation de son corps par un inconnu, et son traitement, non comme une partenaire à part entière, mais comme un vulgaire objet sexuel.

On peut retenir que le jour des noces est capital dans la relation de couple. Il détermine la position et les rôles des deux partenaires dans le mariage. L'homme prend l'initiative sexuelle, occupe le corps de la femme en la déflorant, et devient le dominant, le colonisateur. Il agit, la femme subit, elle est un réceptacle. L'acte sexuel est une métaphore du pouvoir, et le corps des femmes le lieu de ce pouvoir.

MF2 originaire d'une société excisante dénonce

Là-bas, quand tu te maries, les femmes plus âgées te disent tu dois satisfaire ton mari. Donc, les satisfactions étaient multiples. Là où on mettait plus d'emphasis, c'est que tu dois être une bonne cuisinière. Donc, tu dois le nourrir avec de la bonne nourriture. Ensuite, tu dois satisfaire sa libido, c'est-à-dire que tu dois le laisser te baiser. Elles avaient un message à me transmettre. Donc, on me disait, qu'il fallait que je laisse mon mari me baiser. [...] mon rôle c'était de satisfaire le mari, donc je devais le satisfaire. Moi, je ne comptais pas, j'appartenais à un homme. On venait de me vendre à un homme, parce que chez moi il y a la question de la dot. Mon mari avait versé un certain montant appelé une dot. Donc, maintenant, cette transaction est faite, je lui appartiens. [...] c'était un traumatisme pour moi, parce que je ne savais pas avant de m'engager dans ce mariage-là, que c'était ça, le mariage.

L'extrait est on ne peut plus clair, encre une fois, quant à la notion de «devoir conjugal» que les *vieilles femmes* de sa famille et de sa communauté viennent lui enseigner comme la coutume sociale et patriarcale le veut. Ces conseillères âgées ne font aucune allusion au plaisir charnel qu'elle peut retirer des relations sexuelles avec l'homme avec lequel on a marié mais insistent sur le sien. Elle se sent vendue à un homme comme une vulgaire marchandise, et on lui fait comprendre que sa mission dans le mariage se résume à satisfaire sexuellement et en priorité cet homme. Son corps est un bien meuble qui appartient désormais à son mari puisqu'il a versé sa dot à son père.

Ici, il est indispensable de clarifier la différence entre les pratiques sociales et les règles religieuses concernant la dot et la jouissance. Le texte coranique extrêmement métaphorique est sujet à d'importantes interprétations: ce livre éthique, très élastique, peut être adapté au contexte d'aujourd'hui comme il peut être littéralement appliqué à des fins de pouvoir. Dans le cas de notre participante, le père contrevient à la règle religieuse puisque qu'il reçoit la dot à sa place. Ensuite, la sourate 24, sourate An-Nisâ' (sourate des femmes) qui dit : « أَجُورَهُنَّ فَآتُوهُنَّ مِنْهُنَّ بِهِ اسْتَمْتَعْتُمْ فَمَّا » (puisque vous jouissez d'elles en consommant le mariage, donnez-leur leur dû (dot)), est interprétée littéralement dans sa famille et sa communauté puisqu'on lui demande d'accepter les relations sexuelles suite au versement de dot par le mari. Elle doit remplir sa part du contrat.

Le concept de « dot » quant à lui a une connotation marchande en échange d'un service sexuel exigible tant que le mariage dure. Ce qui semble se confirmer par : 1- le retour de la dot au mari, si le mariage n'est pas consommé, (comprenez que ce n'est pas un cadeau mais la contrepartie du service sexuel rendu par la femme), 2- le droit des femmes de refuser les rapports sexuels tant que la dot ne leur est pas versée, (comprenez, pas de dot, pas de service sexuel). En d'autres termes, cette musulmane réalise qu'en se mariant dans une culture qui interprète le texte littéralement, elle accepte d'être une esclave sexuelle.

Dans une interprétation plus moderne, le concept de *dot* est plus beaucoup plus large. Il contient l'idée d'une assurance vie pour la femme qui servirait à sa survie, si le mari décède ou épouse une autre femme. Le montant de la dot être fixé et perçu par la femme elle-même. Aussi, n'oublions pas que la dot existe également dans bien d'autres religions, notamment dans le cas du catholicisme c'est la femme qui doit apporter la dot

De même, le concept *jouir* peut prendre en arabe un sens plus global. Il peut signifier à la fois jouir avec elles et d'elles, mais aussi partager les joies de la vie avec elles. Cependant, il faut le dire, ces notions de *jouissance et de dot* n'occultent pas l'aspect commercial du mariage islamique. L'islam ne s'en cache pas, il n'idéalise pas le mariage comme le catholicisme qui n'autorise pas le divorce contrairement à l'islam.

Elle ajoute :

C'était des viols qu'on racontait. Elle disait : «Mon mari m'a pris avec une telle force». Tu vois nettement qu'il n'y a pas eu de caresses, de tendresse, il n'y a eu rien. On lui disait:

«Ben. Tous les soirs, caresse toi. Lubrifie-toi avant qu'il arrive. Même s'il n'y a pas de caresses quand ton mari va arriver, mais au moins tu n'es pas violée avec cette violence-là, tu vas être lubrifiée». On discutait, on essayait de trouver des solutions. [...] C'est [aussi] très très difficile d'avoir une sexualité épanouie avec l'excision parce qu'il y a beaucoup de femmes qui ont leur orgasme avec leur clitoris. Donc, lorsque tu as ton clitoris qui est enlevé, il est où ton plaisir? Souvent dans nos discussions, il y avait cette question-là: Comment je vais faire pour avoir mon plaisir sexuel? Je ne sais pas c'est quoi.

Dans ce deuxième extrait, la répondante évoque des réunions de thérapie de groupe auxquelles elle assistait. Ces réunions sont au cœur de son questionnement sur la vision qu'on lui a incorporée du corps féminin. Dans les sociétés excisantes, le clitoris étant assimilé à une partie masculine (le pénis), est retiré pour bien différencier les deux sexes. Ainsi, dans de telles sociétés, non seulement les femmes sont maintenues dans l'ignorance de la sexualité mais elles sont également privées des parties génitales qui peuvent leur procurer les plaisirs charnels. La clitorectomie dépossède les femmes de l'orgasme. Dans cette logique de différenciation sexuelle, de contrôle du corps des femmes et de leur sexualité réside la construction du pouvoir des hommes et le déni des femmes.

On peut imaginer la souffrance psychologique et la baisse de l'estime de soi de ces femmes suite à leur excision et aux viols à répétition -convertis en devoir conjugal- qu'elles subissent dans le cadre du mariage. C'est certainement ce qui a fait réagir notre répondante qui n'a plus de doute que les relations sexuelles de ce type sont bel et bien des agressions sexuelles.

Ainsi, ces techniques disciplinaires d'excision et de viol, preuves tangibles de la colonisation brutale et violente du corps féminin sont rattachées à une vision sordide et masculine anti-femme. Elles mettent en exergue l'importance démesurée accordée au plaisir sexuel masculin dans les cultures islamiques, et son pendant, le déni total du plaisir féminin. Aujourd'hui, nos participantes reconnaissent qu'elles ont été assujetties à l'ordre patriarcal, et traitées comme des objets. Elles comprennent que les femmes excisées broyées par la machine du pouvoir masculin ont été dépossédées de leur corps et déshumanisées. Elles ont fait un grand pas en avant, en prenant conscience de l'occupation de leur corps.

MF 9 (voilée):

La femme n'a pas le droit de se refuser à son mari, ça ce n'est pas vrai. C'est loin d'être vrai [...]. Si, on dit que l'homme avant d'approcher sa femme, il doit être doux, il doit respecter son état moral, il doit respecter son état physique. Donc, on ne peut pas dire qu'elle ne peut pas refuser. La religion l'oblige à respecter l'état où se trouve cette femme-là. C'est-à-dire, si elle est psychologiquement perturbée, il n'a pas le droit de l'obliger. Peut-être aller chercher ce qu'il veut d'une façon très douce, la sortir de cet état là en quelque sorte, pour avoir ça. Sinon, c'est une agression même chez les musulmans. [...] un verset [confusion entre hadit et coran] du prophète dit: «Ne montez pas vos femmes comme les ânes montent leur femelle». C'est-à-dire que l'être humain est valorisé par rapport à l'animal par la raison. C'est pour ça, d'ailleurs, que l'être humain a une vie sexuelle toute l'année, ce n'est pas saisonnier comme les animaux. [...] Il considère même l'acte sexuel sans préliminaire, sans douceur, comme un acte animal. Exactement comme un plaisir animal, comme un instinct. Il est en période de chaleur, il va se vider.

Tout d'abord, il est important de signaler que cette femme fait une confusion entre le hadit et le coran. Ces propos font référence à un hadit du prophète portant sur les comportements que les hommes devraient adopter avec leurs femmes. Ensuite, comme toutes les autres participantes, elle dénonce la notion d'obligation du «devoir conjugal» et s'appuie sur ce hadit du prophète pour montrer que le mari doit avoir le consentement de sa femme pour coucher avec elle.

Toutefois, si la religion n'a jamais cautionné les rapports sexuels forcés, si l'on s'en tient à son interprétation féministe (nous avons déjà signalé qu'il existe de multiples interprétations) du coran, elle n'arrive pas à concilier les notions de «consentement sexuel» et du «devoir conjugal» quand on l'interroge à ce sujet. D'un côté, elle affirme que les femmes sont sommées de satisfaire leur mari et de l'autre côté, qu'elles sont autorisées à refuser des rapports sexuels.

Ainsi, les propos de cette femme pieuse relèvent davantage de sa foi profonde que de son féminisme. C'est son désir, de valoriser sa religion, de l'épurer de ce qui porte atteinte aux droits du corps de la femme qui domine et qui l'empêche, à notre avis, d'être plus objective et moins émotive et passionnée dans son interprétation du texte religieux. On l'aura compris, de par son

niveau d'éducation, une violation de ces droits du corps des femmes lui serait insupportable sans la justifier par une égalité de traitement entre les hommes et les femmes.

En conclusion, la lecture traditionnelle du système dotal musulman fait du mariage une organisation coloniale; faisant de l'homme musulman le colonisateur et de la femme musulmane la colonisée. Le versement de la dot par le mari au père de sa future femme est «une transaction» commerciale qui entérine la femme comme propriété de l'homme. Le mari a tous les droits sur le corps de son épouse, «une fois cette transaction faite» (contrat de mariage= contrat de fornication). Le corps de la femme acheté en tant que bien meuble est un corps-objet, qui va être exploité à différents niveaux et différents espaces. C'est un instrument de plaisir sexuel pour l'homme, et sa force de travail une main d'œuvre gratuite. Autrement dit, le mariage entérine une occupation effective et indéterminée du corps des femmes que seul le divorce peut affranchir quand elle arrive à l'obtenir. Ce mariage colonial s'effectue souvent entre un colonisateur bien plus âgé que la jeune colonisée à laquelle on se garde de demander le consentement. L'idéologie misogyne et sexiste, que nos répondantes voilées tentent de combattre par une lecture féministe du coran, est au cœur du contrôle du corps féminin dans les relations de couple. Elles essayent d'épurer le texte des interprétations sexistes qui justifient la domination masculine qui n'en demeure pas moins réelle. Ainsi, le mariage musulman avec sa fixation sur le devoir conjugal, la virginité, la pudeur et la chasteté a pour vocation la pérennisation de l'occupation du corps féminin.

5.1.3 De la duplicité des corps

Le questionnement de nos répondantes sur les comportements qu'elles considèrent malhonnêtes et liberticides de certaines musulmanes, qui jonglent avec deux vies (une vie plus traditionnelle versus une vie moderne) tout en feignant une certaine moralité, cristallise les dilemmes qu'elles vivent dans leurs confrontations des valeurs orientales et occidentales. L'apparence de moralité dont elles font preuve se traduit concrètement par la réfection de l'hymen et des agencements comportementaux pudibond/libéral, traditionnel/moderne selon le contexte afin d'être en convenance tantôt avec leur famille et leur communauté d'origine, tantôt avec les membres de la société d'accueil pour éviter tout écueil. Les ruptures qui définissent symétriquement les catégories de «femme pudique» et de «femme impudique» comme les catégories «femme vierge»

et «femme chaste» dans ces agencements mettent en exergue le clivage entre la moralité et la simulation de la moralité (duplicité morale).

Ce schisme soulève chez nos répondantes les problèmes de conciliation de valeurs paradoxales et de l'exercice effectif de leur liberté sexuelle. D'autre part, cette duplicité morale cautionne une redéfinition de ces mêmes catégories: la «femme vierge» affiche la vertu sans pourtant être vierge. Conséquemment, être une «femme vierge» ne signifie pas, pour celles qui refont leur hymen, ne pas avoir des rapports sexuels et être une «femme chaste» ; mais signifie seulement «être une femme sans un hymen intact».

Cette duplicité morale opère un glissement du sens de la virginité que contestait l'une de nos participantes voilées évoquée plus haut et que l'on rappelle ici «Ce n'est pas la membrane, l'hymen, qui est importante. C'est [être] affifa (chaste) dans l'ensemble pas uniquement dans une membrane» (MF9). Cette réinterprétation de la notion de virginité, apparaît être une version moderne subséquente, sans doute, aux modifications des traditions sur lesquelles repose toute l'emprise du corps féminin. Certaines se font refaire les seins, d'autres les lèvres, les musulmanes se font refaire l'hymen. Cependant, la reconstitution de l'hymen ne doit pas être confondue avec une forme de libération sexuelle, parce qu'elle permet une sexualité avant le mariage. Elle est bien davantage une nouvelle forme de sujétion sexuelle puisqu'elle conduit à la surenchère du principe même de la virginité. Une critique éthique et sans détour des femmes qui vivent des liaisons secrètes tout en renvoyant une image de sainte à la société s'avère, donc possible. Dans chacune de ces femmes qui suturent leur hymen revit la Shéhérazade des *Mille et Une Nuits* qui ruse pour échapper à une société féminicide dans laquelle règne le désir et les transgressions sexuelles.

Ainsi, les femmes musulmanes s'approprient la jouissance et la féminité et portent un nouveau regard sur leurs partenaires masculins. Les musulmanes que nous avons rencontrées désapprouvent l'hymenoplastie quasi-unaniment. Une seule de nos répondantes pense que c'est légitime, puisque cela permet à la concernée de sauver sa réputation «de jeune fille de bonne » et de ne pas être rejetée par la société. Pour les autres, si certaines femmes ont eu des rapports sexuels avant de se marier, c'est que la virginité n'est pas importante à leurs yeux, qu'elles se sont affranchies des servitudes de la religion et de la tradition. Pourquoi devraient-elles alors refaire leur hymen avant leur mariage si ce n'est «pour lui (leur futur mari) faire plaisir, pour préserver sa fierté à lui» (MF1). Dans ce cas, c'est à cause de ce type de comportement que les hommes

musulmans continuent de traiter les musulmanes en objet sexuel et que la mentalité sexiste se pérennise avec la colonisation du corps des femmes. Voici deux extraits des témoignages qui résument bien la pensée de nos répondantes.

MF1 explique:

Il faut que les musulmanes arrêtent de mentir. Elles adoptent des stratégies pour faire semblant de vivre traditionnellement mais font autre chose [...] si on parle d'une femme de culture musulmane qui se fait imposer par sa culture de ne pas mettre de mini-jupe de ne pas parler aux garçons etc. Sa stratégie ce n'est pas de confronter ses parents et de dire: «Écoute, là, j'ai 18 ans, je fais ce que je veux». Elle sort de la maison en longue jupe et elle va se changer et sort dans les bars en mini-jupe et couche avec des garçons. Elle dit à ses parents qu'elle couche chez sa copine. Puis avant le mariage elle se refait l'hymen. Ce qu'elles font c'est qu'elles perpétuent le système. Dans le fond, elles ne vivent pas dans le système, mais elles font croire aux hommes d'autres cultures qu'elles ne transgressent pas. C'est connu la Torontoise de la communauté afghane complètement voilée qui sort le samedi soir dans le club et s'assoient avec des garçons. Ils couchent ensemble. Je veux dire, après ça, à quoi elles jouent? [...] C'est de l'hypocrisie parce qu'elles tirent avantage de ça. 1^{ère}, elles évitent la confrontation. C'est difficile d'affronter ses parents. Moi [...] j'ai affronté mes parents. [...] Même pour travailler, je ne pouvais pas travailler l'été, [son père lui disait] Dis-moi tu as besoin de combien d'argent, je te le donne». Alors pour moi, cela aurait été plus facile de dire, d'accord je ne travaille pas. [...]. Le père, il paye l'auto, le cellulaire, les vêtements, les allocations mensuelles. En échange toi, tu dois être une petite fille [...] Tu dois te créer cette vie de bonne fille parce qu'on t'entretient, on s'occupe de toi. On doit te protéger, c'est ça l'idée dans le monde musulman. C'est qu'on la protège la femme, contre elle-même et contre les autres, les hommes méchants. Donc voici, on lui dit de rester à la maison, on s'occupe d'elle. Mais en échange, il faut que tu gardes ta place de femme protégée, de femme innocente, de femme gentille, parce qu'on en va pas protéger entre guillemets une salope. Et ces femmes-là veulent [donc] le beurre et l'argent du beurre [...] dans le fonds, ce qu'elles ne comprennent pas c'est que s'attacher à cette espèce de protection, c'est ça qui nuit à leur liberté. Mentir et s'enfuir et mener une double vie, cette hypocrisie-là ne les rend pas heureuses. C'est des chaînes, c'est une

liberté enchaînée. C'est des gestes de liberté mais pas un mode de vie libre. Et cela finit par avoir des conséquences.

Il appert, dans un premier temps, que l'hymenoplastie soit perçue comme une mascarade, une insulte à la liberté qui ne fait que cautionner la mentalité rétrograde et l'autorité masculine sur les corps féminins. Les pratiques d'une double vie, double discours, enferment les femmes dans l'illusion de la liberté. Autrement dit, la réfection de l'hymen perpétue le système de droit de l'époux sur le corps de sa femme. Le fardeau de la culpabilité et la crainte d'être rejetée par leur futur mari et leur famille, reste un frein non négligeable à leur émancipation. La libération sexuelle de ces jeunes femmes reste superficielle. Les représentations traditionnelles des rapports mari et femme et leur rejet de la notion de liberté négative³⁸ entourant la sexualité semblent déterminantes dans leur rapport au corps.

Ce problème de «sincérité» appréhendé en fonction des notions de moralité ou d'«apparence de moralité» posées comme paradoxales et exclusives l'une de l'autre, comme s'il était possible dans chacune de nos interactions avec autrui de rendre compte extérieurement de nos dispositions morales, traduit la complexité de leur rapport au corps. Comme si le voilement, par exemple, n'était synonyme que de moralité, notamment de pudeur. En effet, si la non vertu est dissimulée, cachée par le vestimentaire (le voilement) et non avouée dans le langage, inversement, la démonstration de signes extérieurs de non moralité (le dévoilement) peut-être trompeuse et dissimuler une authentique pudeur, une vraie vertu. De la même manière, dire qu'on est chaste ne signifie pas qu'on est réellement chaste, puisque la chasteté se décline dans des actes. Aussi, il nous semble que nos répondantes éduquées par des familles religieuses où la pudeur est une branche de la foi (le sentiment de pudeur est inculqué par les catégories de «voilement» et «dévoilement» du corps) s'imaginent que l'extérieur doit être le reflet fidèle des convictions internes.

Cette condamnation de la réfection de l'hymen, de la duplicité des musulmanes reflète une révolte contre l'ordre sexiste et patriarcal musulman qui perdure dans le contexte sociopolitique et

³⁸Selon le théoricien Isaiah Berlin, la liberté se compose de deux concepts distincts, celui de la «liberté négative» et de la «liberté positive». La liberté négative est une absence de contrainte (*freedom from constraint*) tandis que la liberté positive renvoie à l'idée selon laquelle une personne agit en libre arbitre, elle est son propre maître (Skinner, 2002 : 16).

postcolonial³⁹ en Occident. À travers l'exemple de l'Afghane qui sort voilée et qui se dévoile dans le bar, on devine le corps libre et le corps colonisé qui s'affrontent dans cet entre-deux, et la forte coercition des familles s'exerçant sur le corps de ces jeunes musulmanes.

Les restrictions sur leur liberté sont nombreuses: réduction de la mobilité du corps des jeunes filles dans la sphère publique; obligation d'obtenir la permission parentale pour l'accès à la rue; soumission à un code vestimentaire stricte, notamment porter le voile ou des habits conformes à la pudeur islamique; et accepter l'interdiction des rapports sexuels. Dans leur vie quotidienne, les jeunes femmes musulmanes développent un rapport de stress et de souffrance avec leur corps. Souffrance physique (changement de vêtement et de gestuels et d'attitude selon le contexte) et souffrance psychologique et morale (sentiments contradictoires de culpabilité et liberté fondamentale). Le corps sexué est tantôt un non soi (car prédestiné à l'homme), source de péchés au sens des traditions islamique, tantôt un soi (individuation), source de plaisir au sens des valeurs de libertés occidentales.

MF3 ajoute :

[...] remettre un petit morceau de peau, cela ne va pas enlever le souvenir ou l'acte qui a eu lieu. L'acte a eu lieu. Alors là on a 2 choix : d'accepter que l'acte a eu lieu, et de se dire ce que cela signifie au présent. Cela signifie que j'ai connu un homme, et que cette relation m'a laissé ça de positif et ça de négatif. Et je suis, moi, ce que je suis indépendamment de ça. J'évolue et je continue mon chemin avec le prochain homme, et qui, espérons, sera meilleur, ou je masque, je nie, je me cache ce qui est arrivé en faisant croire que ce n'est pas arrivé. Le déni de la réalité, c'est terrible. Le corps n'a pas été endommagé. Cela a juste vécu une expérience. Il ne faut pas réduire la relation qu'on a vécue avec cet homme-là, à un acte sexuel avec lui. Ce serait dommage.

³⁹ «Ce terme, pour reprendre les propos d'Homi Bhabha, ne recouvre aucunement la séquentialité (après le colonial) ou la polarité (anti-colonial). Il [englobe] toutes les phases du processus colonial jusqu'à aujourd'hui. Les études postcoloniales postulent que l'indépendance ne suffit pas à occulter les traces de la domination coloniale et que celle-ci, selon l'articulation foucaldienne savoir-pouvoir, reposait certes sur une infrastructure militaire mais aussi sur tout un appareil de savoir. C'est donc l'analyse discursive, le décentrement et la déterritorialisation des discours, mais aussi leur «revers», ce qui s'y dérobe, s'y joue et s'y pluralise qui est en jeu. C'est une pensée des marges et de la marge, de l'histoire et de la traduction, traversée par la tension entre universalisme et différentialisme» (Zecchini, 2011) la vie des idées.fr consulté le 10 août 2013 [En ligne] <http://www.laviedesidees.fr/Les-etudes-postcoloniales.html#page>

Cette musulmane comprend que c'est bien accommodant de se voiler les yeux et de penser que l'hymenoplastie balaye les souvenirs des actes sexuels vécus. La réalité est tout autre puisque la virginité reconstituée n'est que physique. La réfection de l'hymen ne s'accompagne pas de la virginité des sens, celles qui se perd la première fois dans la rencontre de la jouissance. De même que les relations entre deux partenaires ne sont pas uniquement que des relations sexuelles, mais aussi des échanges de tendresse, d'amour et d'émotions qui grugent sur l'idée de la virginité des sens dans les rapports de sexes.

Ainsi, si la réfection de l'hymen permet à certaines musulmanes de bricoler une fausse virginité grâce au savoir médical, afin de construire une nouvelle image positive de leur corps, qui concorde totalement avec celle que la société musulmane réclame (une belle application de ce que Le Breton (2003) avance lorsque parlant du rapport de l'individu avec son corps, il nous dit que les savoirs médicaux optimisés à l'heure actuelle, permettent à l'homme de construire sa propre vision du corps), elle renforce indubitablement les comportements sexistes. Par ailleurs, ces femmes musulmanes, qui s'évertuent comme Shéhérazade à satisfaire les hommes au détriment de leur intégrité physique et leur estime de soi, entretiennent l'hypocrisie dans les rapports de couple.

5.1.4 Du corps pudique au corps «impudique»

Considérant toujours la question de la duplicité, ces filles qui changent de tenue une fois hors de la maison parentale, qui «jouent les pudiques [parce que] socialement, il faut qu'[elles] soient bien couvertes, [pour être considérées comme] des filles de bonne famille»(MF 10), sont perçues comme immorales. Cette duplicité, au-delà d'une stratégie efficace qui permet d'échapper aux sanctions parentales et à la stigmatisation dans sa communauté, affiche en réalité une désobéissance et résistance de ces musulmanes face aux valeurs orientales qui colonisent leur corps. Cela corrobore les études menées par Fariba Adelhah et Niliifer Gôle en Iran et en Turquie, qui ont démontré que «les motivations déterminant le port du voile procèdent plus de la duplicité [et] du détournement de sens» (cité dans Gagné, 2009: 17).

Cependant, a contrario, dans leur paranoïa à vouloir satisfaire les autres, ces jeunes femmes sacrifient leur existence aux croyances de leur famille. Les familles, en réalité, ne s'interrogent pas sur le bonheur de leurs filles, persuadées de cette évidence qu'elles les privent de leur liberté

sexuelle forcément pour leur bien. Autrement dit, les filles doivent se soumettre à un ordre colonial qui les force à être les gardiennes de la culture sexiste et misogyne.

Aussi, il est surprenant de constater que nos répondantes, même voilées, ne font aucune allusion à l'impudeur masculine. Le voyeurisme des hommes, leurs consultations et visionnement des films pornographiques ne sont pas du tout relevés. L'éducation sexiste dans laquelle elles ont baigné présente son impudeur comme normale. Par ailleurs, le rituel de la virginité, qui exhibe devant les autres l'intimité de la mariée, grave dans le corps et la tête des autres musulmanes un malaise qui renforce leur pudeur naturelle. Elles éprouvent une honte devant l'exhibition du sang de la mariée comme si c'était leur propre intimité qui était ainsi exposée. C'est de cette honte qu'elles tentent de se débarrasser dans un processus de décolonisation des valeurs sexistes qui entourent le corps. La pudeur est un des éléments qui contribue à la division entre les sexes. Les hommes ne sont pas tenus socialement d'être pudiques contrairement aux femmes.

5.1.5 De la duplicité liberticide au sexisme oriental

On note que certaines des musulmanes rencontrées refusent de se refaire l'hymen ou même de trouver un sens à ces valeurs de pureté et d'impureté du corps. Elles ont épousé des non musulmans qui n'attachent aucune valeur à la virginité. La virginité n'est plus, en effet, un problème dans la société occidentale depuis plus d'un siècle. Ce qui nous amène à croire, que le refus de la réfection de l'hymen, laisse apparaître en filigrane la résistance inconsciente au racisme oriental selon lequel les jeunes femmes musulmanes sont interdites à l'Autre (le non musulman); et au renforcement de l'endogamie. L'endogamie réservée aux femmes consolide également l'échange des musulmanes comme un bien meuble entre les hommes musulmans. Par contre, les hommes musulmans sont autorisés à épouser des non-musulmanes. Ceci montre, encore une fois, le sexisme de l'islam et sa tendance à se propager dans et via les corps des femmes. Plusieurs Occidentales se convertissent, en effet, à l'islam un fois mariée à un musulman.

5.1.6 Du corps voilé au corps dévoilé

La pudeur est également abordée avec nos répondantes autour des questions concernant l'expression du religieux des femmes portant la burqa ou le niqab. Il en ressort un consensus: les musulmanes déplorent pour divers motifs le recouvrement total du corps, bien qu'elles respectent le choix de celles qui l'adoptent. Elles soutiennent, en effet, qu'il a sa place dans la diversité vestimentaire qu'on trouve dans l'espace public canadien et occidental lorsque la personne le porte par choix et conviction. Elles évoquent trois raisons majeures. Tout d'abord, nos répondantes insistent pour dire, à juste titre, que l'enveloppement intégral du corps féminin n'est pas une prescription coranique. Les majorités théologiens affirment que la burqa et le niqab sont des pratiques tribales pré-islamiques, qui existent également dans les traditions asiatiques, et qu'on amalgame sans discernement à celles de l'islam. Ensuite, elles remettent en question l'autorité des interprétations rigoristes du texte religieux qui réhabilitent ce type de vêtement dans l'espace public occidental, et qui aurait pour effet, dans la conjoncture de tensions subséquentes au terrorisme, d'utiliser les corps femmes musulmanes comme un contre-pouvoir au pouvoir de l'Occident. Le troisième argument, et non des moindres, est que la burqa et le niqab sont des sortes de vêtements pour des mortes-vivantes, puisque que l'étoffe en dissimulant totalement la femme nie l'existence de l'être sexué qu'elle est. Ce voilement considère toutes les parties du corps de la femme (mains, visages etc.) autres que les parties génitales comme *awra* (un sexe) qu'il faut donc cacher. D'autres considérations sont également prises en compte telles que les problèmes d'identification de la personne niqabique, de communication relativement à ses relations avec autrui, et de sécurité. Certaines affirment qu'il ne s'agit pas seulement de l'exercice d'une liberté publique, celle de se vêtir comme on l'entend, mais aussi d'ordre public. Ceci étant dit, encore une fois, nous allons étayer nos propos par les extraits les plus significatifs.

MF9 (voilée) avance:

Les femmes qui mettent le niqab, c'est leur choix, comme je vous ai dit, le corps c'est privé. [...] Est-ce que j'y adhère? Non [...] le verset coranique, permet à la femme de dévoiler son visage et ses mains. C'est de l'extrême, si je puis me permettre de dire.

Si la répondante, pourtant voilée, critique l'extension du voilement du corps au visage et aux mains, comme l'indique son emploi du terme «extrême», elle respecte explicitement ce choix personnel. Cette attitude peut s'expliquer par une sorte de solidarité féminine qui fait abstraction

des différences des interprétations du texte coranique, qui tout de même favorise le voilement, ou encore par le besoin de réagir contre le racisme culturel présent dans la société d'accueil, qui pourtant se dit égalitaire et démocratique. Elle montre une résistance au racisme culturel de la plupart des «Canadiens blancs et chrétiens» qui pensent que leur culture est la norme, et que les immigrantes doivent se plier à leurs valeurs pour s'intégrer. En d'autres termes, ils se pensent supérieurs aux immigrants et aux immigrantes. Cependant, au sens des musulmanes, s'intégrer ne signifie pas adopter des valeurs qui existent déjà au Canada avant leur arrivée, mais respecter les différences culturelles tout en reconnaissant les valeurs universelles de libertés et d'équités qui unissent Canadiens de souche et immigrants.

MF3 précise :

Le voile est un voile de la décence. La religion c'est une poésie, il faut l'interpréter et non pas seulement l'appliquer stupidement. [...] cela ne me dérange pas de voir une femme voilée, cela m'attriste. C'est très différent. Ce n'est pas juste qu'elle voile leur corps c'est qu'elles se soumettent à quelque chose qui me semble arbitraire. [...], c'est qu'elles ont oublié, que la décence est plus importante que l'observation, je dirai aveugle et non réfléchi d'une loi. Ce qui est important dans l'esprit du voile c'est qu'une femme se doit d'être décente, d'aimer son corps et de se respecter et d'avoir de la dignité. Et non pas de se cacher - j'ai presque envie de dire de se mutiler - cela me donne cette impression-là. [...] Je vois ces femmes comme étant [...] soumises et contrôlées par des préceptes, des religions, des hommes, des structures mentales qu'elles n'ont pas dépassées encore.

La religion n'est pas remise en cause chez cette répondante comme chez la précédente. L'accent est essentiellement mis sur les mauvaises interprétations du coran (souvent masculines). La décence devrait se limiter au voilement des attributs sexuels. Lorsque tout le corps est couvert, y compris le visage, il n'est plus question de pudeur, mais d'atteinte à la l'intégrité du corps féminin. Le fait de cacher le visage nie la dimension humaine de la femme. Elle n'est pas seulement réduite à son sexe qu'on devine sous le vêtement, mais dépersonnalisée, elle n'existe plus en tant qu'individu. L'allusion à l'idéologie occidentaliste, qui incite également les femmes au port de la burqa ou du niqab, montre qu'elle est consciente de la manipulation de la femme et

de l'instrumentalisation de son corps comme arme à portée symbolique contre la «supériorité» de l'Occident, le colonisateur. C'est dire que les femmes qui portent la burqa ou le niqab, sous l'emprise de l'idéologie occidentaliste, n'affichent pas en priorité une obéissance à Dieu, mais une résistance aux valeurs de l'Occident. C'est encore une fois le rejet de valeurs corporelles misogynes et sexistes qui appert derrière l'injonction de porter la burqa ou le niqab a des fins politiques.

MF2 dit affirme:

Moi je dis que la religion c'est quelque chose de privé, ne viens pas me le jeter en pleine face. Si tu as besoin de ton voile, de ta burqa par exemple ça c'est l'extrémité je trouve. Le foulard, je peux quand même voir ta face, ton visage, je peux regarder dans tes yeux et voir si tu me dis la vérité, si on est franche l'une envers l'autre. Mais lorsque tu as ton masque, moi je ne peux pas savoir, je ne peux pas lire tes émotions. Je ne sais pas où ce que tu es rendue [...], je me dis ta religion nous empêche d'avoir un dialogue ou une conversation vraiment où on peut se comprendre, parce que moi je ne te comprends pas. [...] C'est un choix personnel, que moi je ne comprends pas.

Le voile intégral impose une limite à l'échange et à une communication franche. La burqa empêche de voir les yeux et verrouille l'accès à l'interlocuteur. On a du mal parfois à comprendre pourquoi le choix personnel de ce voile, même quand on est musulmane issue d'un milieu très religieux comme MF2. C'est dire que la burqa ou le niqab ne font l'unanimité chez nos répondantes. Peut-être que certaines cachent des défauts physiques et faciaux très laids? Peut-être que d'autres sont contraintes de le porter même au Canada pour ne pas risquer leur vie? Mais, comment expliquer chez les musulmanes canadiennes, niqabiques, instruites et belles, le port de ce vêtement? Il s'agit pour la plupart de nos répondantes de foi et d'habitus culturels. Il faudra néanmoins, dans une autre étude, interroger ces femmes pour mieux comprendre ce choix perçu chez toutes nos répondantes comme extrême.

5.1.7 La vision occidentale et canadienne des femmes voilées

Bien que nos participantes ne soient pas adeptes de la burqa ou du niqab, comme nous l'avons vu précédemment (elles étaient toutes vêtues à l'Occidentale, certaines sont légèrement voilées), elles désapprouvent le regard que l'Occident porte sur les femmes musulmanes voilées. Elles sont conscientes que les attentats du 11 septembre 2001, l'escalade à l'échelle mondiale de la médiatisation des Afghânes-burqa, des affaires du voiles à l'école et de l'interdiction de la burqa, sont la source de la vision réductrice sur les musulmanes. Là, où il ne s'agit le plus souvent que de l'exercice d'une liberté publique, celle de s'habiller comme on l'entend, on voit un danger éminent, un islam envahisseur et réducteur des libertés individuelles des femmes, alors qu'en réalité, le Coran⁴⁰ ne prescrit pas de cacher le visage et les mains.

Les musulmanes voilées invitent l'Occident à les regarder comme des personnes qui exercent leur liberté individuelle-parfois au service de leur foi- au même titre que toutes les autres citoyennes occidentales. De manière plus précise, les musulmanes voilées, dont le recouvrement des cheveux participe de ce choix individuel et qui allie foi et présentation de soi, perçoivent leur corps comme une chose précieuse et belle qu'il faut protéger des agressions. Notamment, du regard indécent et pernicieux des hommes. Chose réalisable dans le contexte canadien puisque la Constitution canadienne elle-même contient des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu dans le préambule de la Charte des droits et libertés⁴¹, et n'interdit pas l'expression du religieux dans l'espace public comme l'a démontré l'affaire du kirpan⁴². Nous innervons ces propos, dans ce qui suit, par quelques extraits de témoignage.

MF9 dit :

⁴⁰ La majorité des théologiens s'entendent pour dire que l'islam ne demande pas aux femmes de couvrir leur visage et leurs mains.

⁴¹ En voici, les propos : « Attendu que le Canada est fondé sur des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu et la primauté du droit... »

⁴² Radio Canada rapporte : « Dans une décision unanime rendue jeudi, les huit juges de la Cour suprême ont accordé au jeune Gurbaj Singh Multani le droit de porter à l'école le kirpan, un poignard symbolique dans la religion sikhe. [...] Selon les juges de la Cour suprême, accepter le port du kirpan, même sous réserve de conditions, montre l'importance que la société canadienne accorde à la protection de la liberté de religion et au respect des minorités » <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2006/03/02/003-Kirpan-Coursup.shtml>

Il y a certainement des actions je dirais un petit peu négatives vis-à-vis de ma religion. [...] le regard a changé depuis les événements du 11 septembre vis-à-vis de la femme musulmane. [...] Je suis peut-être la mieux placée pour te dire qu'ils ont un regard négatif envers un morceau de tissu pour des gens qui se disent libéraux, qui disent accepter la différence, parce que moi je n'étais pas voilée. [...] Je me rappelle très bien d'ailleurs, j'étais étonnée le premier jour où j'ai mis le foulard, de très bonnes amies, avec qui je faisais les travaux de groupe à l'université, le premier jour je suis rentrée dans l'amphithéâtre pour un cours, personne n'est venu me parler. Puis tout le monde me regardait et s'en allait. J'étais étonnée, je me suis dit ça se peut pas. Je m'habillais de la même manière qu'avant, avec mon jean et mon pull. La seule chose que j'ai rajouté, c'est le foulard sur ma tête. [...] Comment je peux dire? C'est de la méfiance de l'inconnu. [Au travail] Si je me compare aux autres, oui, il y a plus un rapport amical. Ils vont aller ensemble pour un 5 à 7. Il y a des sorties [...] je n'ai jamais été invitée. Aller m'imposer? Non.

Les propos de cette répondante sur le comportement de certains Canadiens illustrent bien les effets de la médiatisation agissante comme *colonisatrice du corps*. L'exclusion subie par cette femme repose essentiellement sur la stigmatisation médiatique des musulmanes et les stéréotypes véhiculés sur le port du voile dans l'espace public. Cette exclusion, de surcroît dans un milieu de connaissances, renvoie indubitablement aux attitudes coloniales et aux phénomènes de racisme et de sexisme que subissent les musulmanes. La vue du foulard enveloppant ses cheveux a changé la perception qu'on se faisait d'elle, en activant les stéréotypes et les préjugés qui entourent la femme voilée dans l'imaginaire des majoritaires saturés de clichés médiatiques. On en a fait un drapeau, une cible, un imago dont la transformation montre sa vraie «nature», une pestiférée qui vient de ces peuples martyrs où les femmes soumises sacrifient leur liberté et les hommes terroristes sacrifient leur vie. En d'autres termes, la camarade de classe s'est transformée en l'Autre au comportement barbare qui vient d'ailleurs, qui vient d'une «race» dont il faut se méfier et qu'il faut exclure. Désormais, au nom de cette différence de présenter son corps au monde, il est permis de la rejeter de la société.

Elle ajoute:

Il y en qui vont, par exemple, m'accuser d'être dominée par l'homme, d'être soumise à l'homme. Des collègues à l'université, des collègues de travail. Alors que c'est loin d'être la vérité. Pour moi [...]c'est sûr qu'on n'est pas soumises. Si on voit l'histoire, on est des femmes qui ont travaillé, qui ont fait leur preuve sur terre. Je ne parle pas uniquement du travail physique mais intellectuel aussi. Je suis une infirmière qui a étudié à l'université Laval. [...] mon premier cours, le prof a fait l'historique des soins infirmiers. Puis, il a dit [que] la première infirmière sur terre, c'est une arabo-musulmane Roufäida Elislamia à l'époque du prophète Mohamed. Déjà la leader de la profession, c'est une musulmane. C'est elle qui a émis les concepts au niveau de l'asepsie. Et puis, sept siècles après, est venue Nightingale en Grande- Bretagne.

Encore une fois, comme nous l'avons relevé dans notre problématique, et corroborée par de nombreuses études, l'association voilement du corps et soumission est l'un des préjugés les plus répandus et tenaces concernant les femmes musulmanes. Les Canadiens qui entourent la répondante pensent qu'elle est soumise à son mari, pourtant la réalité en est bien éloignée nous dit-elle. Elle l'illustre en prenant à témoin l'histoire des femmes musulmanes qui travaillaient déjà dans la sphère publique à l'ère du prophète. Elle signale également que l'apport à la science des femmes musulmanes est occulté comme d'ailleurs celui des femmes occidentales. Un oubli, certainement volontaire, qui démontre à son tour, autant le sexisme de l'Orient que de l'Occident. Mais en poussant l'analyse un peu plus loin, on note que savoir et émancipation de la femme sont associés. Ce qui, bien sûr, nous renvoie à la haute scolarisation de nos répondantes et son impact sur leur autonomie et leur émancipation.

MF10 dit :

Je n'adhère pas au port de la burqa, mais, après, si elle la porte et si elle se sent bien, tant mieux pour elle. C'est vrai que c'est un peu gênant quand on parle à une personne sans visage, il y a un malaise. Ça, je le concède. Voilà, parce qu'on est un petit peu destabilisé [...]. Mais, après, de là mon malaise à moi, l'oblige à enlever quelque chose qui lui tient à cœur! C'est comme si pour quelque chose qui me tient à cœur et on me demande de

l'enlever, je serai frustrée [...]. Être voilée ou pas voilée, s'habiller en mini-jupe ou micro-jupe, je ne sais pas, être fardée ou sans maquillage, c'est des choses qui n'attirent pas mon attention pour les juger [...]. Si ces femmes s'habillent sexy ou pas sexy, et elles sont convaincues dans leur choix, c'est vraiment quelque chose que je respecte beaucoup. Mais, du moment où on est obligé de s'habiller sexy pour [se] fondre dans le moule, parce qu'il y a des gens, qui disent jugent la femme un peu trop couverte... dans certains milieux on va la regarder de travers. Il y [en]a qui se sentent obligées pour décrocher un travail, pour être acceptée dans un cercle d'amis [...] changent pour faire plaisir à ces milieux-là. Ça, ça me pose un problème. Elle le fait pour plaire, pour être acceptée. On n'a pas à être acceptée. [...] En fait le voile, il ne faut pas le sortir de son contexte. Quand on n'est pas contrainte de le porter et qu'on le porte dans l'espace public, moi je trouve qu'il a toute sa place comme toutes les autres, qu'on soit voilée, qu'on soit habillée de n'importe quelle façon.

Le dévoilement ou le voilement du corps est un choix personnel revendiqué comme un exercice de la liberté individuelle fondamentale. Le corps fait partie de l'interne et du privé sur lesquels l'externe ne peut agir. L'inconfort que peut susciter le corps couvert, notamment lorsqu'il est dissimulé sous la burqa, ne peut justifier sa prohibition, cela violerait la liberté d'expression et porterait atteinte au bien être des musulmanes voilées. Selon cette musulmane, le voile intégral peut être porté pour des raisons autre que la soumission, il faut pour le comprendre mettre en perspective le contexte traditionnel de son port, elle épouse ainsi, l'avis de l'anthropologue Lila Abu-Lughod.

[Lila Abu-Lughod a essayé de montrer que] la burqa manifeste qu'une femme est modeste, qu'elle est toujours liée à sa famille, qu'elle n'a pas été exploitée par la culture populaire, qu'elle est fière de sa famille et de sa communauté. Elle est le signe de modes d'appartenance à un réseau de personnes. La perte de la burqa s'accompagne de la perte de ces liens de parenté, ce qui ne doit pas être sous-estimé [...] très souvent l'occidentalisation bafoue des pratiques culturelles importantes que nous n'avons pas la patience d'apprendre à connaître (Butler, cité dans Jami, 2008: 223).

On relève également une certaine colère chez cette musulmane contre le racisme de certains qui incitent les musulmanes voilées à dénuder leur corps pour trouver un emploi ou se faire accepter,

mais également contre l'absence de combativité et de résistance de certaines musulmanes face à ce comportement.

MF7 s'exprime :

Est-ce que tu penses qu'une femme qui est en mini-jupe, avec des talons de 12 cm est à l'aise dans ses mouvements? C'est ce qui convient à l'une et à l'autre. L'une la burqa, l'autre les talons [...]. Si elle est inconfortable, si elle a froid ou elle a chaud, c'est elle que ça dérange mais pas moi. Moi, cela ne m'affecte pas, elle fait ce qu'elle veut. C'est cataloguer les gens dans des cases. Non.

Tout en respectant le choix des femmes, la participante fait un excellent parallèle entre deux façons de s'habiller qui montrent aux Occidentaux combien leur regard sur les femmes voilées peut être bien subjectif et irrationnel. Le choix de porter la burqa paraît à la plupart des Occidentaux comme un choix anormal, pour eux, la femme est emprisonnée et mal à l'aise dans ce vêtement, mais ils ne voient pas et ne condamnent pas, par exemple, l'inconfort des Occidentales qui portent des talons-aiguilles de 12 cm et qui se déplacent péniblement. En fait, ils ne se posent pas de question étant donné qu'ils se pensent supérieurs aux immigrants, de par leur racisme qu'il soit conscient ou inconscient. Ils pensent encore une fois être la norme à suivre.

5.1.8 De l'hypersexualisation et du dévoilement du corps des musulmanes

Les musulmanes dénoncent la surexploitation du corps féminin dans les sociétés occidentales capitalistes à travers la propagande marchande de produits variés visant essentiellement la satisfaction des fantasmes masculins. Sources inestimables et intarissables de profit, l'hypersexualisation et la pornographie réifient le corps de la femme et modifient le rapport que les femmes ont avec leur corps comme celui des hommes au corps des femmes. Les assises de la domination féminine passent insidieusement par l'imposition de normes implicites autour des usages corporels, selon même les principes foucaaldiens. Des usages tels que le port de lingerie sexy, le maquillage, le gonflement des lèvres, la chirurgie plastique des seins, la chirurgie

esthétique, le sexe récréatif⁴³ qui essentiellement entourent le plaisir masculin; et qui sont centrés sur le phallus à travers la fellation, la pénétration buccale, vaginale ou anale diffusée par la pornographie. Les rapports de genre pris dans cette trame complexe de la sexualisation de l'espace public œuvrent, en effet, à la division socio-sexuelle homme/femme.

En d'autres mots, les propos des musulmanes mettent en exergue une rationalisation des activités sexuelles via l'hypersexualisation et la pornographie. L'acte sexuel mécanisé et pratiqué sans amour et tendresse entre les partenaires participe à une résurgence du modèle duel et patriarcal contre lequel lutte les participantes. On note chez elles, un rejet de nombreuses formes d'exploitation corporelle inhérentes aux lois du marketing du monde moderne capitaliste qui porte atteinte à la dignité des musulmanes et non-musulmanes, réduisant leur corps et ses parties, à des objets consommables et jetables. Ce qui rejoint la vision de Baudrillard (1970) concernant la marchandisation du corps dans nos sociétés actuelles de consommation.

De leur perception, l'hypersexualisation pose le dévoilement du corps comme un acte délibéré qui invite à la prise des corps féminins. Elle correspond à une version salafiste à l'Occidentale: les Salafistes occupent le corps des femmes par son recouvrement total, et les «pornocrates occidentaux» l'occupent par son dévoilement. Ce glissement du privé dans le publique -la sexualité n'est plus frappée de discrétion- ou encore cette invasion du public dans le privé, brouille les frontières indispensables à l'équilibre de l'individu. Une nouvelle division s'opère: il ne s'agit plus de privé ou de public, mais de mode de séduction versus mode de non-séduction, qui charrie des catégories de «femme-objet», de «femme-salope», de «femme séductrice» légitimant le sexisme et la violence faite aux femmes. Nous illustrerons comme d'habitude ces propos par trois extraits significatifs à ce sujet.

MF7 dit:

Moi, ce qui me gêne aujourd'hui c'est hypersexualisation du corps de la femme [...] On veut vendre une voiture, au salon de la voiture, il suffit d'y aller pour voir, on ne regarde plus la voiture, mais les femmes qui sont toutes dimensionnées comme des mannequins. Il y

⁴³ Nouvelles pratiques sexuelles (qui étaient considérées comme marginales) chez les jeunes filles, qui pratiquent le sexe pour le sexe afin d'expérimenter leur sexualité, due essentiellement à la prolifération des sites pornographiques. La sexualité pornographique est devenue une référence pour des filles de plus en plus jeunes.

a même des filles de 15 ans. Il y a une hypersexualisation de la femme, et je trouve que c'est très regrettable. C'est devenu un objet, et on est plus que ça en tant que femme. L'identité de la femme est réduite à une chose, un objet. Et ça, ça me gêne, oui.

L'allusion à l'omniprésence de la sexualité dans notre quotidien en Occident choque cette musulmane. On utilise le corps des femmes pour la vente de n'importe quel produit, sans aucun lien avec celui-ci. L'instrumentalisation du corps de jeunes adolescentes de 15 ans dans la promotion des voitures est inacceptable. Le corps des femmes donne au produit sur le marché une valeur ajoutée, à savoir un caractère sexuel. Où est le rapport logique entre la voiture et une femme «dimensionnée comme un mannequin», si ce n'est que les femmes comme les voitures sont des objets, qu'on peut exposer et utiliser. Derrière la vente des voitures, il y a une autre vente, un autre objectif, celle d'un mode de séduction et d'une image précise de la femme, que des femmes de tous âges vont acheter par leur mimétisme. C'est à dire que les femmes doivent être des séductrices, elles doivent rester jeunes, avec un corps beau, mince et sexy. On en déduit aisément que l'Occident, qui donne des leçons à l'Orient sur la façon de traiter les femmes, exploite le corps des femmes et pervertit la liberté des femmes qu'il prétend défendre. L'Occident perd sa crédibilité auprès des musulmanes. Le sexisme qu'il soit occidental ou oriental est au service de la colonisation du corps des femmes et reste inacceptable.

MF1 explique:

Je pense qu'il y a une espèce de balancement de l'autre côté qui se fait en ce moment dans le sens que, oui, les femmes ont revendiqué leur liberté sexuelle. C'était très oppressif aussi dans le mariage [...]. Mais, qu'il y a une mouvance de sexualisation chez les jeunes filles qui est très forte. [...] les jeunes femmes se sentent obligées d'avoir une vie sexuelle. Je pense qu'il y a une différence entre avoir le choix d'avoir une vie sexuelle, celle qu'on veut, et se sentir obliger d'avoir une relation avec un homme. Même quand on est très jeune, on doit avoir des relations sexuelles. Elles se sentent obligées de le faire parce que c'est comme ça qu'elles vont être aimées. Je pense que c'est une forme de non liberté sexuelle [...] quand je vois des jeunes filles de 12 ans faire des fellations dans les toilettes [...]. Avant, c'était tu fais ça ou pas ça, parce que c'est la règle. Et maintenant, si tu veux être aimée, il faut que tu fasses ça. Je pense qu'il y a beaucoup de femmes qui s'adonnent

à des actes sexuels dans lesquels elles ne se reconnaissent pas. C'est que la femme devient disponible pour l'homme. Avant, elle devait être disponible pour son mari en tout temps. Et maintenant, elle est disponible pour tout le monde en tout temps [...] Ce n'est pas une conséquence de la liberté, c'est une mauvaise utilisation, de la liberté. [...] il y a des gens qui ont utilisé le mot liberté pour ramener des choses qui ne sont pas de la liberté. Je ne dirai jamais que les femmes n'ont jamais pu se libérer, et que c'est pire que c'est par le passé. Non, ce n'est pas ça. Mais culturellement, il y a une obligation qui s'est créée, mais les femmes doivent se réapproprier la liberté [...]. Les gens se rencontrent et la première envie, la 1^{ère} attirance, elle est sexuelle. Après l'étape sexuelle, les gens vont s'explorer en disant : « Est ce que c'était juste sexuel? Et là, ils vont découvrir [que c'est] oui, non, peut-être. Il y a des des fuck friends, des friends the benefits, il y a tout ce que tu veux. Des gens qui couchent ensemble, mais, dans le fond, il n'y a rien de romantique dans tout ça.

Cette répondante réalise, qu'en Occident, les femmes ne sont pas aussi libres que ce l'on prétend, et que le sexisme et la domination masculine sont aussi prégnants qu'en Orient. Elle saisit très bien que cette obligation culturelle de se soumettre au désir masculin est sous-jacente à un conditionnement par l'hypersexualisation et par la pornographie, qui profitent à «des gens (comprenez les affairistes de l'industrie du sexe et de la mode) qui sciemment ont utilisé le mot liberté pour ramener des choses qui ne sont pas de la liberté». L'influence de l'hyper-sexualisation et par la pornographie poussent les préadolescentes, non seulement au port de tenues suggestives, mais encore au mimétisme des pratiques sexuelles des adultes comme la fellation, pratique où elles n'ont pas de plaisir sexuel.

En effet, la phrase «Il y a une obligation culturelle qui s'est créée» montre sa lucidité quant aux conséquences néfastes des industries de la mode et du sexe sur l'épanouissement des femmes et leurs libertés. La sexualité n'est plus affaire d'amour et de tendresse entre les partenaires, mais elle est devenue un jeu récréatif similaire aux jeux des films pornographiques, où la femme est toujours exposée dans des positions humiliantes, «très génital, très vulgaire» (MF3); et où le nombre plus que la qualité des relations sexuelles prime. Les femmes deviennent «disponibles pour tout le monde en tout temps». En d'autres mots, comme le dit si bien Ilana Löwy: «L'homme a un sexe; la femme *est* un sexe» (interview avec Jami, automne 2007).

Autrement dit, on note une prise de conscience chez cette musulmane de la colonisation en cours du corps de la femme en Occident. La marchandisation, la pornographie, l'hyper-sexualisation et la mode de vêtements de plus en plus courts et échancrés travestissent la liberté, et ne sont que des armes de destruction massive des libertés des femmes. On observe donc une volonté de se prémunir contre le colonialisme de l'Occident capitaliste, qui modifie les rapports entre les sexes et les rapports au corps chez les femmes elles-mêmes. Il développe, sans aucun doute, le sexisme et la violence à l'égard des femmes, de même qu'une baisse de l'estime de soi.

5.1.9 De la «réfection de l'hymen» au sexisme et au racisme

La réfection de l'hymen questionne certainement les communautés musulmanes en Occident et embarrasse l'Orient. Par ailleurs, elle met en lumière le rôle des médecins occidentaux dans la sauvegarde de l'hégémonie culturelle de l'Occident. Les musulmanes sont inféodées par les hommes occidentaux qui réparent leurs corps comme des objets abîmés. Ils se présentent, encore une fois, en sauveurs des femmes musulmanes, mais ils affirment implicitement qu'ils sont les détenteurs des valeurs de liberté qui charrie une supériorité sur les musulmans. On devine le maintien de l'ordre colonial sous une forme différente certes, mais bien réel, en marquant une ligne de séparation entre les femmes musulmanes qui représentent le monde archaïque, et l'homme occidental qui représente le monde moderne aux valeurs supérieures. La nouvelle conquête de l'Orient se tente à travers la conquête des corps des Occidentales de confession musulmane. L'objectivation coloniale de la femme musulmane se fait au moyen de ses caractéristiques corporelles: le voilement des corps (directement accessibles puisque visibles), la virginité des corps (rendue publique par la réfection de l'hymen), l'obligation du devoir conjugal (véhiculée dans la littérature autobiographique des musulmanes réfugiées en Occident), peignent une image corporelle qui s'inscrit inconsciemment dans l'esprit du commun des mortels en Occident. Ainsi, les interventions des médecins alimentent la vision idéologique des diktats politique et philosophique de la supériorité occidentale, érigée en suprématie de l'homme blanc et de sa mission civilisatrice des «barbares», les musulmans. La fabrication de l'objectivation occidentale de la féminité musulmane se forge par un arrimage des rapports de genre (antinomie homme-femme) et des rapports raciaux (antinomie musulmans et non-musulmans), sous-tendus par la logique de domination (antinomie colonisateurs-colonisées, non immigrants-immigrants).

CHAPITRE VI: SYNTHÈSE ET DISCUSSION

Ce chapitre fait le compte rendu des résultats des analyses de notre étude auprès des femmes musulmanes et présente également une discussion de ses principaux points. Il met en exergue les liens entre la prise de conscience chez ces immigrantes de l'occupation du corps des femmes par les hommes et les actions de résistance qu'elles développent pour lutter contre cette colonisation qui prend ses racines autant dans la tradition que dans la religion, les discours médiatiques et politiques orientaux et occidentaux.

6.1. L'éveil des consciences

Le questionnement, avec recul, des musulmanes sur leurs valeurs corporelles traditionnelles, en particulier sur celles portant sur la virginité, se traduit par une lecture critique du sexisme de l'Orient et de sa misogynie. Le fait qu'on exige exclusivement des femmes des corps virginaux, preuve à l'appui, et que la virginité des corps masculins soit délibérément occultée, leur permet de se rendre compte de leur oppression sexuelle. La culture patriarcale réserve la jouissance aux hommes musulmans en toute impunité pendant qu'elle réclame la pureté et la vertu des femmes musulmanes via l'abstinence. Les hommes musulmans veulent à tout prix épouser des femmes vierges alors qu'eux-mêmes sont loin d'être chastes. Ainsi, toutes les musulmanes, voilées ou non voilées, célibataires ou mariées, vierges ou non vierges, qu'elles soient pour ou contre l'observation de l'abstinence, comprennent que la notion de virginité leur a été inculquée dès leur jeune âge à travers une éducation islamique conservatrice et sexiste, dont le but est de préserver la supériorité des hommes sur les femmes et de permettre l'occupation masculine de leur corps. Toutes nos participantes sont issues de familles religieuses à des degrés différents, mais néanmoins conservatrices.

6.1.2 Déconstruction des catégories colonisatrices: décolonisation

C'est à partir essentiellement de l'élaboration des notions de «femme pure» (comprenez «femme vierge, innocente») et de «femmes impures» (comprenez «femmes déflorées, souillées») que l'«honneur» de la famille est érigé en pureté de leur corps et que l'emprise des hommes s'opère sur leur corps et leur sexualité. Néanmoins, la critique des femmes musulmanes vient d'elles-

mêmes. Après avoir exercé leur liberté sexuelle, celles qui recourent à la réfection de l'hymen avant leur mariage pour échapper à l'exclusion, participent indubitablement à la survivance de ces catégories et par conséquent à la reproduction de la domination masculine. Elles ne s'émancipent que partiellement et perçoivent différemment la notion de virginité. Pour elles, il n'est plus question d'«être vierge» mais de «paraître vierge», de faire le don de soi, mais le don d'une virginité reconstituée en offrant une pâle copie d'un hymen, dans cette mascarade des noces où «l'homme éprouve et prouve sa virilité et où la fille prouve son honnêteté» (Boudiba, 1975).

Ainsi, on constate que la virginité a perdu sa symbolique chez les musulmanes. Elles y ont renoncée d'une manière ou d'une autre. Celles que nous avons rencontrées au Canada et qui sont encore célibataires, sont toutes des non vierges. Elles n'ont pas l'intention de refaire leur hymen pour satisfaire un éventuel époux. Ce sont, d'ailleurs, les plus scolarisées (maîtrise, doctorat ou post-doctorat) parmi les répondantes qui ont une telle position. On peut dire que savoir et émancipation vont de pair. Elles ont des rapports sexuels hors mariage sans complexe. Elles ne sont plus sous l'influence de ces catégories colonisatrices, ou celles de l'idéologie religieuse patriarcale, qu'elles ont déconstruites pour éviter de développer un problème moral ou de culpabilité.

Ces femmes musulmanes instruites et autonomes, qui vivent au Canada, ont détrôné les hommes musulmans de leur pouvoir. Les hommes n'ont plus d'autorité sur elles. Elles comprennent que la virginité des corps est le dernier bastion de leur pouvoir. «Il y a le besoin d'exprimer le pouvoir [...]. Ils ont tout perdu, et il ne reste que ça. Ils s'accrochent à ça, parce que les femmes sont tellement indépendantes, elles s'assument [...] la seule fonction qui reste pour l'homme, c'est la reproduction. Les femmes, elles font tout. C'est des géniteurs». (MF 10).

Les deux dissidentes parmi les sept participantes mariées qui retiennent la règle de virginité, veulent la transmettre à leurs filles sans rigidité. Il n'est plus question pour elles d'honneur, mais de santé sexuelle à des fins de prévention des dangers inhérents à la multiplication des partenaires sexuels et de stabilité sentimentale. Elles affirment que si leurs filles ne suivent pas la règle, elles ne vont pas pour autant les renier. Elles rejettent également la violence intraconjugale qui se réalise dans l'obligation du «devoir conjugal» qui entérine le droit de l'époux sur le corps de son épouse, occupation concrète de leur corps. Les musulmanes démontrent donc des résistances au conditionnement à la soumission des hommes, au contrôle de leur sexualité, et au mariage colonial. Leur lecture féministe du système dotal musulman montre que le mariage est une

organisation coloniale, où l'homme musulman est le colonisateur et la femme musulmane la colonisée.

6.1.2 Le corps voilé: choix pieux ou instrument de résistance

En outre, le voile prend une autre dimension chez les musulmanes vivant au Canada lorsqu'il est porté par choix. Il est appréhendé comme une résistance, un contre-pouvoir au pouvoir masculin. Sous le voile, elles échappent non seulement à l'œil des hommes musulmans, mais aussi à celui des non musulmans. Autrement dit, ces femmes neutralisent le pouvoir de l'Occident comme celui de l'Orient sur leur corps. Elles sont à l'image de Shéhérazade et de sa sœur qui, cloîtrées dans le sérail, trouvent des moyens ingénieux pour contrecarrer le pouvoir du roi Shahryar⁴⁴.

Elles refusent de diviser le rang des femmes musulmanes (salafistes, sunnites, shiites etc.) pour prêter le flanc à l'orientalisme. La division entre les femmes musulmanes partisans d'une doctrine moderne de l'islam et celle d'une idéologie salafiste⁴⁵ qui prône le voile du corps ne sert également que la cause des Salafistes et non des femmes. Elles posent un regard interne sur le voile et partent du principe selon lequel certaines femmes peuvent être colonisées par les habitus culturels dont elles sont encore inconscientes, notamment à cause d'une faible instruction. Autrement dit, l'utilisation du corps des femmes dans l'affrontement interne entre les partisans d'un islam radical et d'un islam modéré (exemple du génocide perpétré par les Janjawids au Darfour où la totalité de la population est musulmane) profite aux fondamentalistes. C'est ainsi qu'il ressort quatre constantes dans le discours de nos répondantes.

⁴⁴Dans *Mille et Une nuits*, recueil de contes arabes, le sultan Shahryar condamne à mort son épouse pour son infidélité. Il fait exécuter le matin chaque femme qu'il épouse la veille, afin d'éviter qu'elle le trompe. Shéhérazade, la fille de son vizir, décide de l'épouser. Pour échapper à la mort, chaque nuit elle raconte une histoire à Shahryar, en reportant la suite au lendemain. Le suspens pousse Shahryar à reporter son exécution de jour en jour, afin de connaître la suite du récit inachevé. Shéhérazade au fil du temps gagne sa confiance et au bout de mille et une nuits, il renonce à la tuer.

⁴⁵Le terme *Salafiste* signifie adepte du salafisme, doctrine de l'islam radical. Le salafisme puise sa racine dans le mot arabe *salaf*, qui veut littéralement dire « les prédécesseurs ». On parle d'*essalaf essalah*, ou des « pieux prédécesseurs », pour désigner les premiers compagnons du prophète Mahomet. Aujourd'hui, les Salafistes les prennent pour exemple et appellent à un retour à « l'islam des origines », expurgé de la *bid'aa* ou des « innovations blâmables » qui, de leur point de vue, pervertissent la religion (Mohamed Sifaoui) <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2009/11/07/01016-20091107ARTFIG00153--le-salafisme-en-10-questions-.php>

Premièrement, le voilement du corps n'est pas toujours une question d'idéologie salafiste littéraliste qui affronte la conception du monde occidental, mais c'est aussi une question de choix personnel dont les déterminations sont multiples et variables d'une musulmane à l'autre; comme elles le sont dans le choix du dévoilement extrême de certaines femmes non-musulmanes. Le choix des femmes de couvrir le corps ou de ne pas le couvrir entièrement est inhérent aux convictions de chacune et au fait qu'elles se définissent musulmanes ou non-musulmanes.

Deuxièmement, envelopper ses cheveux dans un hidjab, nonobstant celles qui y sont forcées, ne veut pas dire se soumettre aux hommes mais à Dieu. Par ailleurs, c'est aussi, en quelque sorte, résister à l'emprise de l'Occident et de l'Orient sur leur corps. Qualifier les femmes musulmanes de soumises, d'ignorantes et de recluses des espaces domestiques, c'est méconnaître leur histoire. Les musulmanes ont toujours travaillé en dehors du foyer et contribué à l'avancement des sciences et cela dès le temps du prophète.

Troisièmement, si elles saisissent en tant qu'Américaines du Nord que ce type de vêtement qu'est le voile dérive à la mode du sexy omniprésente dans l'espace public occidental, elles évoquent également le confort que ce vêtement, de plus en plus *à la mode*, chez les femmes voilées, semble procurer à celles qui le revêtent. Elles posent un regard critique, du point de vue interne, sur le voilement ou le *dévoilement* du corps féminin, qui invite au respect du choix de toutes les femmes quel que soit leur race, leur classe ou leur ethnie. Elles condamnent tout étiquetage et toute stigmatisation des femmes musulmanes qui voilent leur corps.

Quatrièmement, la volonté des Occidentaux de dévoiler les corps des femmes musulmanes ne date pas d'aujourd'hui. Par exemple, dans l'histoire des colonies, les Français ont dévoilé de force les Algériennes. Il y a une fixation sur le corps des immigrantes, descendantes des peuples colonisés dans la mémoire des Occidentaux descendants des anciens colons anglophones et francophones. N'oublions pas, en effet, que le Canada s'est construit sur la colonisation, et que les femmes autochtones ont été victimes de discriminations racistes et sexistes des colons français et britanniques.

6.1.3 Position féministe

En dehors de ces enjeux de genre, les musulmanes résistent également à cette marée noire idéologique, raciste et orientale actuelle qui déferle sur le mode occidental. Le port des signes religieux, qu'il soit cultuel ou culturel, en l'occurrence, le voile, participe à la survivance des pratiques religieuses et des distinctions qui orientent les rapports entre l'Orient et l'Occident. Il est de facto un mode de colonisation de l'espace social occidental via le corps des femmes musulmanes, en miroir au dévoilement et au port des tenues occidentales comme mode de colonisation occidentale de l'espace public dans les sociétés musulmanes. Elles luttent contre l'utilisation de leur corps comme arme symbolique contre l'Occident ou contre l'Orient. Le voilement du corps des femmes musulmanes en Occident comme en Orient est récupéré par le politique.

Elles décrient également les procédés féminicides⁴⁶ qui visent à formater leur esprit afin d'orienter leurs comportements corporels. La religion est un outil parfait pour discipliner le corps des filles en invoquant la pudeur, et l'abstinence sexuelle. La guerre des corps n'a jamais été aussi prégnante qu'en ces débuts de ce nouveau millénaire. Les femmes musulmanes prennent donc leur distance d'un Orient sexiste et misogyne qui vise par l'occupation de leur corps à marquer son territoire en Occident. Derrière le dressage des corps dans un puritanisme sexiste se construisent, en toile de fond, des catégories de «musulmanes nobles» parce qu'elles ne cèdent pas aux avances des hommes et de «musulmanes occidentalisées». Elles expriment ainsi une solidarité féminine qui se départit du racisme.

Aussi, en parallèle, d'autres catégories s'édifient, comme celles de «femmes musulmanes» et de «femmes non-musulmanes» (comprenez mécréantes qui se donnent en tout temps aux hommes). L'ensemble de ces catégories élaborent la distinction entre femmes musulmanes et non-musulmanes, et explique l'émergence, d'une part, des crimes d'honneur en Occident (il ne faut pas que les immigrantes musulmanes d'Orient agissent comme les mécréantes d'Occident). Et, d'autre

⁴⁶ Le terme féminicide désigne le meurtre violent d'une femme parce qu'elle est tout simplement une femme. Dans notre thèse, il renvoie au non-respect de la vie des musulmanes et à leurs assassinats quand elles désobéissent aux règles des traditions orientales comme le voilement, ou l'abstinence sexuelle. On peut citer comme exemple les meurtres d'honneur au Canada, ou encore la mort des femmes par viol ou par mutilations (excision). Marc Lépine, l'auteur de la tuerie 14 femmes à l'École polytechnique de Montréal en 1989 est féminicide. Shahryar est un également un féminicide, ils se fondent tous les deux sur la condition féminine pour exécuter les femmes. Le terrorisme sexuel qui sévit actuellement en Égypte est une forme de féminicide. Des Égyptiennes sont mortes violées collectivement par une centaine d'hommes qui les pénètrent avec leurs doigts, leur sexe et des couteaux au niveau du vagin et de l'anus.

part, des revendications d'accommodements comme les espaces non-mixtes (il faut éviter aux musulmanes la proximité des hommes, en particulier occidentaux). Ce racisme oriental est l'assise de la colonisation des corps féminins musulmans sur le territoire occidental par les hommes musulmans, contre lequel mettait en garde d'une certaine manière, la politologue Okin dans «multiculturalism is bad for women» évoqué dans la problématique. Rappelons ici, que Susan Moller Okin s'inquiétait des revendications d'accommodements réclamés par la gente masculine musulmane.

Le danger vient des hommes musulmans ultra-conservateurs qui vivent sur le sol canadien, selon des règles sexistes qui oppressent leur épouse et leurs filles, et qui réclament des accommodements raisonnables au nom de la liberté religieuse et du droit à la différence (pensons à la revendication de tribunaux de la chari'a en Ontario). Ils donnent des gages d'allégeance aux mouvements intégristes. On conviendra que cette logique de communication bien subtile entre les fondamentalistes prend place dans le développement de réseaux salafistes en Occident, s'affirment par la domination et le contrôle absolu des territoires corporels de certaines femmes musulmanes, et inquiètent dès lors et déjà nos répondantes.

On comprend qu'elles s'inquiètent de la tournure que prend la revendication de la liberté reconnue par la charte canadienne, en s'inscrivant dans une inflation de demandes de droits particuliers socio-normatifs, sous la prétention du devoir religieux, comme celui du port du voile islamique ⁴⁷. On ne peut faire l'abstraction des effets des cultures sexistes et des idéologies religieuses et politiques, dans la sphère privée, sur le statut de la femme dans la société canadienne et sur sa liberté réelle dans la vie concrète et quotidienne. Pensons à la pratique de l'excision souvent présentée comme une pratique religieuse, et ses effets sur les femmes.

En outre, leur vision humaniste de l'être humain, leur philosophie du souci de l'autre qui, met en exergue leur attachement à l'Orient, se décline dans un penchant pour l'individualité et le rejet de l'individualisme. Elles ne bâtissent pas sur l'individualisme mais sur la solidarité pour assurer le succès collectif des femmes quel que soit leur communauté d'appartenance et leur classe.

⁴⁷ Précision que si le port du voile est visible, d'autres pratiques religieuses comme la tonsure des femmes juives orthodoxes qui portent des perruques restent quant à elles invisibles.

6.1.4 Confrontation entre «corps libre» et corps colonisé»

Par ailleurs, dans le contexte occidental où des groupes ethniques de traditions différentes se côtoient, où groupes majoritaire et minoritaire constituent dominants et dominés, la duplicité de certaines musulmanes masque les transgressions des mœurs sociales orientales, et l'évidence des premiers pas de leur révolution sexuelle, plus de 50 ans après celles des Occidentales. C'est le corps libre qui affronte le corps colonisé. Cette bataille entre corps libre et corps soumis c'est aussi la bataille entre l'Orient et l'Occident qui se joue dans les corps des femmes musulmanes. Il s'agit de lutter contre les différentes formes coloniales orientale et occidentale instituées dans le corps par le politique, comme nous l'enseigne Foucault.

En effet, en réponse à cette tendance de liberté sexuelle des musulmanes, l'idéologie politique salafiste prend des mesures pour coloniser les corps féminins musulmans par la surestimation des corps virginaux, le mariage colonial, l'importation de la non mixité des corps, la revendication de la pudeur par le voilement des corps des filles dans les écoles, la multiplication des mosquées (qui invitent à la prosternation des corps), la multiplication des prédicateurs masculins (qui prêchent le recouvrement des corps, la séparation des corps féminin et masculin, les crimes des corps au nom de l'honneur, le jihad sexuel). Toutes ces mesures servent à surveiller les corps des femmes et au besoin à les punir dans l'ordre sexiste des communautés musulmanes sur le sol occidental. Une double colonisation s'opère. Les hommes orientaux s'approprient l'espace public occidental en occupant les corps féminins musulmans. Pour toutes ces raisons, nos répondantes rejettent le corps culturel (défini par la tradition, corps vierge et corps soumis etc.) décrit par Le Breton et le corps social décrit par Mauss (qui dicte comment il faut bouger son corps et comment il faut opérer des gestes de pudeur devant un homme etc.). Le corps socio-culturel opère l'occupation et la gouvernance politique des corps féminins.

6.2 Les enjeux du genre

La lecture post-féministe des enjeux du genre, montre que la réfection de l'hymen est un enjeu politique pour les Occidentaux. Le rejet catégorique de réfection de l'hymen par les musulmanes n'est pas seulement une question d'éthique, mais également une question de racisme et de sexisme. En effet, l'analyse profonde de cette pratique par les médecins occidentaux permet de mieux cerner la subtilité des relations coloniales entre hommes occidentaux et immigrantes musulmanes qui sont établies dans des conjonctures spécifiques d'aujourd'hui de conflit et de

violence entre Orient et Occident. La réfection de l'hymen dévoile l'importance de la sexualité et du couple comme lieux où se jouent de complexes rapports de pouvoir entre l'Orient et l'Occident. Elle permet en particulier de reproduire les catégories genrées telles que celles de «colonisateurs» et de « colonisées » et d'interroger leur impact sur la politique postcoloniale d'émancipation des femmes musulmanes occidentales. L'homme blanc construit «la femme musulmane» aux attributs physiques, psychologiques et sociaux spécifiques qui définissent les musulmanes comme l'Autre et qui les enferment dans la perception généralisante et essentialiste du passé.

En dehors de ces enjeux, cette fabrication de la différence légitime le pouvoir du groupe dominant sur le groupe dominé, du groupe majoritaire sur le groupe minoritaire. Le corollaire de cette légitimation réside dans l'infériorisation des femmes des groupes minoritaires par les hommes du groupe majoritaire. La fixation occidentale sur le voilement des corps féminins musulmans révèle une islamophobie à vision anti-Orient. Autrement dit, parler des femmes musulmanes à partir de leur corporéité relève d'un procédé de catégorisation animé du désir d'inférioriser la différence par l'intermédiaire de leur corps.

Cette lecture fait ressortir le rôle toujours prégnant de la médecine dans la fabrication de l'altérité homme/femme (dans la problématique nous avons souligné la fabrication du féminin et du masculin par la médecine dans les travaux de Laqueur). Ainsi, les médecins occidentaux sont au cœur de la légitimation de la différence des sexes et des races. Instrumentalisant les contextes socioculturel et ethnique des musulmanes, ils réaffirment la supériorité de l'Occident sur l'Orient présentée, encore une fois, comme en retard sur la modernité.

6.3. Stratégies de résistance

En définitive, cette étude a permis de dégager les stratégies que les femmes musulmanes développent pour se décoloniser autant des codes corporels de leur société d'origine que des codes occidentaux qui autorisent l'occupation du corps des femmes. Les principales stratégies consistent à cesser de transmettre à leur fille la règle du corps vierge à leur fille, d'exercer leur liberté sexuelle sans culpabiliser, de ne pas se refaire l'hymen avant leur mariage, de ne pas adopter aveuglément les libertés que leur propose l'Occident, de se prémunir contre les effets de la culture pornographique, de ne pas n'adopter le vêtement hyper-sexy, et d'essayer de trouver un juste

équilibre entre voilement et dévoilement. Ce faisant elles construisent un rapport islamo-moderne à leur corps, qui combine valeurs orientale et occidentale.

Ainsi, les femmes musulmanes qui ont participé à cette étude ne sont pas déchirées entre les références occidentale et islamique. Elles font preuve de discernement: elles comprennent que l'Occident et l'Orient sont loin d'être neutre en termes de genre et d'ethnie dans leurs rapports avec les femmes. Elles ont, en effet, mis en perspective leur rapport au corps. Il y a là un chemin qui a été fait, elles se sont arrêtées, se sont interrogées sur leurs valeurs, et défait les patterns. Elles ont fait peau neuve.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Dans l'introduction, nous nous interrogeons sur le rapport que les femmes musulmanes entretenaient avec le corps dans le contexte ontarien en tenant compte de la conjoncture actuelle des affrontements violents entre l'Occident et l'Orient et des idéologies orientaliste et occidentaliste qui tentent de coloniser leur corps, à l'instar de la colonisation capitaliste néolibérale qui reste également à l'œuvre. Nous avons cherché à savoir comment elles réagissent, d'une part, aux valeurs orientales de leurs origines et à la stigmatisation par les médias. Et d'autre part, comment elles appréhendent les valeurs de liberté dites occidentales. Nous avons pensé qu'une perspective postcoloniale et féministe qui s'appuie sur les notions de colonialité, de rapport de sexe et sur le corps comme siège du pouvoir et comme construit socioculturel, serait fructueuse pour comprendre le processus de décolonisation du corps dans laquelle sont engagées nos participantes; et pour rendre compte des oppressions spécifiques qu'elles vivent dans une société hiérarchisée qui range les personnes dans des groupes majoritaire et minoritaire.

Cette perspective a mis en exergue l'émergence d'une intrication des catégories de corporéité orientale et occidentale, modelées harmonieusement et de manière non hiérarchisée. Cette imbrication s'exprime notamment par l'adhésion à un dévoilement du corps respectueux d'une pudeur orientale protectrice des «attributs sexuels», et par une affirmation de la liberté sexuelle occidentale épurée de la multiplication des partenaires sexuels et du sexe récréatif. Les enjeux sexiste et raciste sont alors déconstruits et mis à découvert, étant donné l'entrecroisement des corporéités orientale et occidentale. On note chez nos répondantes musulmanes vivant au Canada, un positionnement politique inédit vu leur tendance à la décolonisation du corps. En effet, elles vivent un processus d'émancipation vis-à-vis des valeurs traditionnelles orientales et des valeurs occidentales sexistes. Elles démontrent une certaine appropriation de leur corps, de leur sexualité et une certaine indépendance des influences externes de leur société d'origine comme de la société d'accueil.

Par ailleurs, si l'articulation entre racisme, sexisme et féminité a été démontrée par plusieurs auteures postféministes dans les études des femmes minoritaires, aucune recherche à notre connaissance, n'a montré de manière systématique comment se concrétise les mécanismes de cet emboîtement dans l'éducation destinés aux femmes musulmanes et dans la presse idéologiques à des fins de colonisation de leur corps. Notre étude a permis de systématiser les liens existants entre la discipline du corps de ces femmes et la colonisation de leur corps. L'originalité de notre recherche se situe donc dans le fait d'avoir clarifier la façon dont le modèle oriental de la femme au corps vierge tout comme le modèle occidental de la femme hypersexualisée cristallisent l'articulation entre la féminité et la colonisation des corps des femmes via leur assignation à la sexualité. Autrement dit, notre analyse démontre qu'en renforçant l'assignation des femmes musulmanes à la sexualité et en rattachant cette assignation au sexisme et racisme on colonise leur corps dans le contexte sociopolitique contemporain de nos sociétés occidentales et orientales. Toutefois, si nous reconnaissons, sans négliger l'apport de nos participantes à cette recherche, une étude plus large, avec un nombre de participantes plus important, aurait une portée bien plus grande.

Ainsi, dans cette étude, nous avons pu comprendre dans quelle mesure les problématiques postcoloniales peuvent être lues à travers la question du corps des musulmanes au Canada. Dans quelle mesure les politiques de l'intimité et de sexualité couvrant dans les faits une politique de la colonisation de leur corps, permet de saisir les enjeux postcoloniaux, rattachant ainsi les types de résistances construites face à cette occupation du corps. Le concept de colonialité a été pertinent pour comprendre ces questions de la *décolonisation des corps* à travers leur libération des tabous sexuels et des codes corporels oppressifs.

Les résultats démontrent que la colonisation des corps des femmes musulmanes répond aux besoins politique et économique des pays occidentaux et des pays islamiques. Ce sont des corps racialisés, perçus comme inférieurs car issus de pays islamiques et comme *des* territoires à occuper pour affirmer son identité. De même, les pays islamiques pour leurs intérêts instrumentalisent les corps de ces femmes. Orient et Occident marquent leurs empreintes sur leurs corps. La compréhension de ce fait réside-nous semble-t-il dans une certaine haine du genre et dans la volonté de pérenniser la domination masculine. Une violence qui s'inscrit sans doute dans les

mécanismes de la mondialisation, où le genre est aujourd'hui plus que jamais au cœur de la réorganisation du travail dans le monde.

Le point commun entre Occident et Orient se situe dans la vivification de leur colonialisme dans le corps des musulmanes pour assurer leurs ordres politiques et idéels. Ces affaires de réfection de l'hymen dévoilent les enjeux de pouvoir qui se disputent dans les corps des femmes musulmanes au sein des sociétés occidentales. Ainsi, l'intérêt de plus en plus grand des Occidentaux pour les affaires de suture de l'hymen, méritait qu'on s'y attarde. On comprend que ce n'est ni la sexualité des musulmanes, ni leur santé mentale qui leur importe comme le sous-entendait une musulmane (MF7) en nous faisant remarquer que les séquelles de ce type d'intervention sont encore inconnues et ont un aspect économique non négligeable. L'institution coloniale orientale a également échoué sur ce point puisque la réfection de l'hymen montre que la multiplication des musulmanes à exercer leur liberté sexuelle malgré les sanctions pénales dans les pays d'origine ou familiales dans pays occidentaux. Le processus de déconstruction des rapports de domination homme/femme par les musulmanes est enclenché et signe l'échec d'une éducation sexuelle au profit de la jouissance masculine et du contrôle de leur corps.

Les musulmanes développent une résistance à la colonisation de leur corps par des comportements inédits et très différents qui refusent le développement d'un lien exclusif avec l'Occident ou l'Orient. Elles piochent les valeurs qui leur conviennent dans la diversité des cultures qu'offre le Canada. Elles se disent à l'image d'un « puzzle de cultures ». Elles construisent à la manière avancée par Le Breton, un rapport au corps à partir d'une mosaïque de valeurs orientales et occidentales qu'elles tentent d'harmoniser dans leurs dilemmes, tout en supprimant, autant que possible, les valeurs sexistes et raciales qui occupent ou tentent d'occuper leur territoire corporel. Enfin, cette étude a démontré que la plupart des musulmanes que nous avons rencontrées refusent de laisser l'Occident ou l'Orient occuper leur corps. Elles revendiquent une corporéité orientale libérée des tabous sexuels et du mariage colonial, comme elles revendiquent une corporéité occidentale épurée de l'hypersexualisation et de la marchandisation du corps. Elles affirment leur droit à la jouissance et à l'autodétermination des droits liées à leur corps, qu'il s'agisse de son voilement ou de son dénudement quand bien même seraient-ils extrêmes. Elles revendiquent ce

que les deux jeunes femmes du printemps arabe, Amina (Tunisienne) et Alia El Mahdy (Égyptienne)⁴⁸ affichent avec bravoure sur leurs seins nus sur les sites internet.

Ceci étant dit, une précision importante s'impose. Si on note un point commun entre ces femmes dans leur promotion non de l'individualisme mais de l'individualité : elles revendiquent, en effet, le respect du choix de chaque femme de se voiler ou de se dénuder indépendamment de sa race et de sa classe et le respect de son choix de vivre ses droits du corps comme elle l'entend. De ce fait, elles adoptent une position inclusive et affichent une solidarité féminine. On remarque également une grande variété dans leur façon d'appréhender la colonisation du corps féminin.

Autrement dit, la diversité des femmes musulmanes se reflète dans les différents niveaux de la prise de conscience de l'occupation du corps féminin qu'on observe chez elles, dans leur perception de cette occupation, ainsi que dans leurs réactions face à cette occupation. Elles pensent et réagissent différemment à la colonisation selon leur pays d'origine, leur culture, leur degré de religiosité et d'éducation, nonobstant les influences inhérentes aux médias et à la pluralité culturelle du Canada. Nous pouvons illustrer cette diversité dans un continuum qui expose la progression de leur résistance au colonialisme corporel

.

L'influence de l'Occident est plus prégnante chez les plus scolarisées et célibataires (être célibataire c'est déjà être hors norme lorsqu'on est musulmane), plus critiques envers la tradition colonisatrice et sa survivance notamment à travers la réfection de l'hymen. Et plus indulgentes envers un Occident où elles se sentent libres de vivre leur sexualité. Elles sont également plus conscientes du danger de l'idéologie islamiste qui rogne leurs droits du corps. Par ailleurs, elles

⁴⁸ Les femmes restent les plus exploitées sur la planète, mais elles se battent. Les femmes musulmanes dans les révolutions du printemps arabes en Égypte, en Tunisie, et ailleurs au Maghreb, sont un bel exemple de leur lutte. Elles sont de plus en plus nombreuses dans les universités et de plus en plus de jeunes réagissent à l'occupation du corps féminin. La Tunisienne de 18 ans, Amina Sboui et l'Égyptienne de 20 ans, Aliaa Almahdy ont posté des photos d'elles seins nus sur Internet bravant les lois des gouvernements islamistes de leur pays qui dégradent la condition des femmes depuis leur arrivée au pouvoir. Pour ces jeunes femmes, le corps nu et estampé de slogans est devenu un instrument de résistance à l'occupation du corps féminin. Voir les sites suivants à ce sujet; Le monde.fr (novembre 2011) http://www.lemonde.fr/afrique/article/2011/11/15/une-jeune-egyptienne-pose-nue-pour-denoncer-l-obscurantisme_1604141_3212.html et <http://www.radiocanada.ca/nouvelles/International/2013/05/20/003-amina-tyler-arrestation-femen.shtml>

sont plus aptes à saisir que les islamistes sont arrivés au pouvoir grâce à la démocratie politique et leur promesse d'apporter une stabilité économique. Elles comprennent qu'ils veulent, en réalité, installer un système totalitaire religieux et anti-libertés. Elles sont les plus prédisposées à la décolonisation de leur corps. En terme clairs, à se départir avec une conscience aigüe des catégories qui les emprisonnent dans leur corps. Elles jouissent de la liberté la plus difficile à exercer quand on est musulmane, la liberté sexuelle. Mais elles sont également fatiguées d'être stigmatisées, et enclines à la critique de la sexualité spectacle (pornographie) qui choque leur pudeur et valorise le plaisir masculin.

Les musulmanes voilées, très respectueuses de la religion sont plus influencées par l'Orient comme on pouvait s'y attendre. Elles ne veulent pas être aspirées par les tendances occidentales perçues, à leurs yeux, comme trop libérales et destructives de principes moraux. L'identité musulmane étant très forte chez ces femmes, une adhésion à des valeurs libérant totalement la sexualité de la morale, reviendrait, pour elles, à s'identifier aux Occidentales et à trahir leur identité musulmane. Mais elles ne cherchent pas vraiment à construire en miroir «la femme musulmane idéale» à l'opposé de «la femme occidentale idéale». Elles ne veulent pas non plus être infantilisées par les islamistes et traitées de sous-citoyennes. Bien qu'elles soient pour l'égalité des sexes, elles insistent sur l'importance du cadre amoureux dans les rapports sexuels qui doit conduire au mariage. Néanmoins, elles tentent également de décoloniser leur corps de la tradition en s'appuyant sur une lecture moderne du texte religieux, ainsi que sur le fait que ni l'Occident ni l'Orient ne peuvent indéfiniment exploiter les femmes eu égard à leur nombre de plus en plus important sur les bancs de l'université et leurs luttes pour les droits du corps.

Entre ces deux positions existe une variété d'autres positions plus ou moins influencées par l'Occident ou l'Orient. Dans ce spectre, les musulmanes sont mariées et gardent la foi religieuse épurée des règles contraignantes qui dictent le voilement du corps, l'abstinence et la soumission au mari. Elles ont relativement adapté un mode de vie à l'occidental, et sont convaincues qu'il faut résister à l'envahissement du corps féminin.

En définitive, «nos musulmanes» démontrent un ancrage dans les deux sociétés, islamiques et occidentale, qui s'exprime dans un discours libéré et respectueux aussi bien de l'Orient que de l'Occident. Elles dévoilent un côté moderne qui adopte la liberté comme valeur suprême, et qui vient

balancer le côté oriental. Autrement dit, elles ont le sentiment d'avoir à la fois un rapport au corps oriental et occidental qu'on peut essentiellement qualifier de «islamo-moderne» qui reflète, d'une part, l'effort d'humaniser le monde et de contrecarrer la colonisation des corps féminins; et d'autre part, leurs efforts inconscients de concilier Orient et Occident. C'est l'antithèse de ce que les médias occidentaux colportent sur leur personne, lorsqu'ils les dépeignent comme des femmes soumises et dépossédées de leur corps.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES

Abdelwahab Boudhiba, (1975), *La sexualité en islam*, Paris, PUF, 320 p.

Abu-Lughod L. (1998), *Remaking Women: feminism and modernity in the Middle East*, the American University in Cairo Press, 330 p.

Amara, F. (2003), *Ni putes, ni soumises*, Paris, La Découverte, 156 p.

Anouilh J., (2008), *Antigone*, Paris, Table ronde, 122p.

Antonius R. (2002), *Un racisme respectable*», in *les relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, sous la direction de Jean Renaud, in Linda Pietrantonio et Guy Bourgault, *Montréal, Presse de l'Université de Montréal*, p. 253-271.

Antonius R., et N. Bendriss, (1999), *Des représentations sociales aux transactions interculturelles: l'image des femmes arabes et son impact dans les situations de conflit personnel*, in *Champ multiculturel, transaction multiculturelle, des théories, des pratiques, des analyses*, sous la direction des Fall, Khadiyatoulah et Laurier Turgeon, Paris, l'Harmatan, p. 215-239.

Babès, L., (2004), *Le voile démystifié*, Paris, Bayard, 121p.

Babès L., (1997), *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 224 p.

Balibar E., et I., Wallerstein (1988) *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 310 p.

Bataille, P. (1998), *Racisme institutionnel, racisme culturel, et discriminations*, in *Immigration intégration, l'état des savoirs*, sous la direction de Philippe Dewitte, Paris, La Découverte, p.285-293.

Baudrillard J., (1970), *La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Denoël, coll.Folio Essai, 216p.

Bhabha, H. (2007), *Les lieux de la culture. Une théorie post-coloniale*, Paris, Payot.

Bendriss N., et Milot, J.-R. (2012). *À contre fil de la nation: les Québécois de culture musulmane*, in M. Labelle, J. Couture et F. W. Remiggi (dir.), *La communauté politique en question. Regards croisés sur l'immigration, la citoyenneté, la diversité et le pouvoir*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p.171-193.

- Benoit, M. (2013), *La stérilisation tubaire au Québec entre 1970 et 1985. Des enjeux sociaux, médicaux et politiques*, Sarrebruck, Presses académiques francophones, 324 p.
- Berfas-Houfani Z., (2002), *Lettre d'une Musulmane aux Nord-Américaines*, Montréal, édition Écosociété, 148 p.
- Bessis S., (2001), *L'Occident et les autres, histoire d'une suprématie*, Paris La Découverte, 340 p.
- Bourdieu P., (1980), *Le sens pratique*, Paris, Édition de Minuit, collection Le sens commun, 480 p.
- Bourdieu P., (1998), *La domination masculine*, Paris, Édition Le Seuil, collection Liber, 134 p.
- Butler J. (2005), *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 283 p.
- Cesari J., (2004), *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, La Découverte, 292 p.
- Cesari J., (1998), *Musulmans et Républicains : les jeunes, l'islam et la France*. Bruxelles, Éditions Complexe, 166 p.
- Cesari J., (1997a), *Faut-il avoir peur de l'Islam*, Paris, La presse des Sciences Politiques, la Bibliothèque du citoyen, 136 p.
- Cesari J., (1998), *Être musulman en France aujourd'hui*, Paris, Hachette, 237 p.
- Chafiq C., et F. Khosrokhavar, (1995), *Femmes sous le voile, face à la loi islamique*, Paris, Éditions du Félin, 240p.
- Chaliand G., (2007), *L'Amérique en guerre, Irak-Afghanistan*, Monaco, Éditions du Rocher, 179 p.
- Chebel M., (2005), *L'islam et la raison: Le combat des idées*, Paris, Éditions Perrin, 238 p.
- Chebel M., (2004), *Le corps en islam*, Paris, PUF, 234 p.
- Chebel M., (1996), *La féminisation du monde essai sur Les Mille et Une Nuits*, Paris Payot, 310 p.
- Corm G., (2005), *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, Paris, La Découverte, 210 p.
- Darmon M., et C., Detrez, (2004), *Corps et société*, Paris, La Documentation Française, coll. Problèmes politiques et sociaux , 120 p.
- Delphy C., (2008), *Classer, dominer: qui sont les autres?* Ed. La Fabrique Paris, 227 p.

Détrez C., (dir) A. Simon (2006), *Un absent trop présent? Le corps des femmes âgées dans la littérature féminine contemporaine*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, coll. Littératures, p.359-375

Détrez C., A., Simon, et Y., Winkin, (2006), *À leur corps défendant: les femmes à l'épreuve du nouvel ordre moral*, Paris, Éditions du Seuil, 281 p.

Détrez C., (2002), *La construction sociale du corps*, Paris, Seuil, coll. «Points» 257p.

Dorin E., (2009), *Sexe, race, classe: pour une épistémologie de la domination*, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 313 p.

Fanon F., (1972), *Sociologie d'une révolution (L'an V de la révolution algérienne)*, Paris, Maspero, Petite collection, 175 p.

Foucault, M., (1972), *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, coll. « Bibliothèque des histoires », 360 p.

Foucault, M., (1975), *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 318 p.

Foucault M., (1976), *Histoire de la sexualité, t. I, La volonté de savoir*, Gallimard, coll. Tel, 211 p.

Foucault M., (1984), *Histoire de la sexualité, t. II, L'usage des plaisirs*, Gallimard, coll. Tel, 350 p.

Foucault M., (1984), *Histoire de la sexualité, t. III, Le souci de soi*, Gallimard, coll. Tel, 284 p.

Gardey et I., Löwy (dir.), (2000), *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 227 p.

Gaspard F., et F. K hosrokhavar, (1995), *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte, 214 p.

Gélard M.-L., (2008), *les usages du henné. Pratiques, rites et représentations symboliques*, Nancy, Presse universitaire de Nancy, collection Épistémologie du corps, 123 p.

Gessier V., (2003), *La nouvelle islamophobie*, Paris, La Découverte, 122 p.

Goffman E., (1968), *Asiles*, Les éditions de Minuit, Paris, 449 p

Golzlan M., (2004), *Le sexe d'Allah, Des mille et une nuits au mille et un morts*, Grasset, 191 p.

Guillaumin C., (1992), *Sexe, race, et pratique du pouvoir, L'idée de nature*, Paris, Côté-femmes Éditions, 239 p.

Helly D., (2009). *Au miroir de l'immigration. L'islam révélateur de conflits*, in *Les migrations internationales contemporaines: une dynamique complexe au cœur de la globalisation*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal. Sous la dir. de F. Crépeau, D. Nakache et I. Atak, p. 89-98.

Helly, D., et J., Cesari, (2005), *Ostracisme, tolérance ou reconnaissance: les musulmans en Europe*, in Altay Manço & Spyros Amoranitis (dir.). *Reconnaissance de l'Islam. Dans les communes d'Europe. Actions contre les discriminations religieuses*, Paris, l'Harmattan, p.189-202.

Helly D., (2004), *La particularité canadienne : flux migratoires des pays de culture islamique et discrimination actuelle*, in *L'islam entre discrimination et reconnaissance. La présence des musulmans en Europe occidentale et en Amérique du Nord*, sous la dir. de Ural Manço, Paris, l'Harmattan, p. 257-288.

Helly D., (2002), *Occidentalisme et islamisme: leçons de guerres culturelles*, in *Les Relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, sous la dir. de J. Renaud, L. Pietrantonio et G. Bourgeaul, Montréal: Presses de l'Université de Montréal, p.229-252.

Jodelet D., (1989), *Les représentations sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, *Sociologie d'aujourd'hui*, 429 p.

Kandiyoti D., (1991), « Introduction », dans *Women, Islam and the State*, Philadelphia, Temple University Press.

Khosrokhavar R., (2000), *L'Islam des jeunes Musulmans. Sur l'exclusion dans la société française contemporaine* : 81-98 in W. Kymlicka et S. Mesure (dir.), *Comprendre les identités culturelles*, Paris, PUF

Khosrokhavar F., (1997), *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 323 p.

Kian-Thiébaud, A. (2004), « Les femmes et les mouvements islamistes : actrices aliénées ou contestatrices « de l'intérieur »? » dans Taboada-Leonetti, I. (ed.) *Les femmes et l'islam : Entre modernité et intégrisme*, Paris, L'Harmattan.

Kilani, M. (2004), *Femmes, religion et islam: de quelques constructions hégémoniques*, dans Taboada-Leonetti, I. (ed.) *Les femmes et l'islam : Entre modernité et intégrisme*, Paris, L'Harmattan

Kilani M., (2000), *L'inhumanité de l'autre? Notes introductives sur quelques concepts clés*: 9-31 in R. Gallissot, K. Mondher et A. Rivera (dir.), *L'imbroglio ethnique en quatorze mots clés*, Paris, Payot Lausanne.

Kymlicka W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford, Clarendon Press, 280 p.

Lacoste-Dujardin C., (1992), *Yasmina et les autres, de Nanterre et d'ailleurs. Filles de parents maghrébins en France*, Paris, La Découverte, 282 p.

Lacoste-Dujardin C., (1996), *Des mères contre les femmes - Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte, 267 p.

Laqueur T., (1992), *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*. Paris, Gallimard (NRF-Essais), 355 p.

Lamchichi, A. (2004), « La condition des femmes en Islam : avancées et régressions », dans Taboada-Leonetti, I. (ed.) *Les femmes et l'islam : Entre modernité et intégrisme*, Paris, L'Harmattan.

Laurens H., (1993), *l'Orient arabe, arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, Arman Colin, 371 p.

Le Breton D., (2002), *Tatouages et piercings et autres marques corporelles?* Paris, Métailié, 149 p.

Le Breton D., (1992), *La sociologie du corps*, Paris, PUF, Que sais-je?, 127 p.

Le Breton D., (1990), *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 263 p.

Leila et M-T., Cuny (2004), *Mariée de force*, Paris, Oh! Éditions, 285 p.

Liauzu C., (1989), *l'Islam de l'Occident. La question arabe et musulmane dans la conscience occidentale*, Paris, Arcantère, 183 p.

Löwy I., (2006), *L'emprise du genre. Masculinité, féminité, inégalité*, Paris, La Dispute, collection Le Genre du Monde, 227 p.

Manji, I., (2004) *Musulmane mais libre*, [«The Trouble With Islam», 2004], Paris, Grasset, 354 p.

Mauss M., (1966), *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F, p. 372

Mernissi, F. (1983), *Sexe, idéologie, Islam*, Paris, Tierce, 198 p.

Oakley A., (1972), *Sex, Gender and Society*, London : Temple Smith, 221 p.

Okin, S-M., (1999), *Is Multiculturalism Bad For Women?* in Cohen, J., Howard, M., Nussbaum, M.C. (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* Susan Okin with Respondents, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, p. 9-34.

Oudshoorn N., (2000). *Au sujet des corps, des techniques et des féminismes*, in Gardey Delphine, Löwy Ilana (eds). *L'invention du naturel: les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Paris, Archives Contemporaines.

Piguet M-F., (1996), *Classe. Histoire du mot et genèse du concept, des physiocrates aux historiens de la Restauration*, Lyon, Presse Universitaire de Lyon, 324p.

Rail G., (2009), *Psychose en matière de santé et colonisation du corps féminin*, in S. Yaya (dir), *Pouvoir médical et santé totalitaire: conséquences socio-anthropologiques et éthiques*. Québec: Presse de l'Université Laval, p. 218-232.

Said E-W., (2005), *L'orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, Paris : Éditions du Seuil, 422 p.

Said E-W., (2000), *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard, Le Monde diplomatique, 558 p.

Schiebinger L., (1989), *The mind have no sex? Women in the origins of modern science*, Cambridge, Harvard University Press

Schiebinger L., (1993), *Nature's body. Gender in the making of modern science*, Boston, Beacon Press

Shariff S., (2007), *Le voile de la peur*, Éditions Michel Lafon, 460 p.

Sega J-M., (2010), *Les représentations sociales*, Paris, Armand Colin. 2^{ème} édition, Paros, 217 p.

Taguieff P-A., (1987), *la force du préjugé, essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 644 p.

Trembley R-R., et Y., Perrier (2006), *Savoir plus: outils et méthodes de travail intellectuel*, Montréal Les Éditions de la Chenelière-éducation, 230 p.

Tribalat M., (1995), *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte, 231p.

Vigarello G., (2004), *Histoire de la beauté. Le corps et l'art d'embellir de la Renaissance à nos jours*, Paris, Seuil, 336 p.

Yaguello M., (1978), *Les femmes et les mots*, Paris, Payot, 197 p.

Zaouri F., (1996), *Pour en finir avec Shahrzad*, Tunis, Cérès Éditions, Collection Enjeux, 137 p.

ARTICLES SCIENTIFIQUES

Andezians S. (1983), «Pratiques féminines de l'islam en France», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 55, 1, p. 53-66.

Andezians S. (1989), « Du religieux dans les réseaux sociaux féminins», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 68,1, p. 65-77.

Andrew C., (2010), «Récit d'une recherche-action: la participation et le passage de frontières de femmes immigrantes à la ville d'Ottawa», *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n°1, p.227-243.

Andrew M., Cicéri, C. et Jacquet M. (1997), « La prise en compte de la diversité culturelle et religieuse dans les normes et pratiques de gestion des établissements scolaires: une étude exploratoire dans cinq provinces canadiennes ». *Revue des sciences de l'éducation*, 23(1), p.209-232.

Antonius R. (2008), «l'islam au Québec: les complexités d'un processus de racisation» *Cahiers de recherche sociologiques*, n°46, p.11-28, consulté le 10 novembre 20, [En Ligne]
<http://id.erudit.org/iderudit/1002505ar>

Azadeh K-T. (2003), «L'islam, les femmes et la citoyenneté» *Le Seuil /Pouvoirs* vol.1, n° 104 p.71-84, Consulté le 5 novembre 2011, [En ligne] <http://www.cairn.info/revue-pouvoirs-2003-1-page-71.htm>

Balandier G. (2004), «Ce que «disent» le corps et le sport», *Corps et culture*, n° 6/7(2004), mis en ligne le 31 mai 2007, Consulté le 13 décembre 2010, [En ligne]
<http://corpsetculture.revues.org/885>

Bendriss N. (2009), «Représentations sociales des Québécoises d'origine arabe: quels impacts dans la société en général et sur le marché du travail en particulier?», *Les Cahiers du CRIEC*, n°33, p. 59-76.

Benkheira M.H., (2005), «Le droit : une loi descendue du ciel», *Le Point Hors-Série*, 5, p.45-53.

Benkheira M., (1996), «Le visage de la femme. Entre Shari'a et coutume», *Anthropologie et Sociétés*, Vol.20, n°2, p.15-13, Consulté le 14 décembre 2011, [En ligne]
<http://id.erudit.org/iderudit/015413ar>

Benoit M (2011), « Imagerie médicale, corps des femmes et regard occidental. Une analyse de l'incertitude médicale autour du cancer du sein»,. *Canadian Woman Studies/Les cahiers de la femme*, vol 28, n°2, 3, p. 53-62.

Benoit M. (2008) «Ilana Löwy, *L'emprise du genre : Masculinité, féminité, inégalité*», Recherches féministes, vol.1, n°1, p.189-193, Consulté le 13 juillet 2013, [En ligne]
<http://id.erudit.org/iderudit/018318ar>

Benoit M. et J. Dragon (2008), «Corps, genre et interprétations par imagerie médicale : les dessous de la scène clinique dans la relation patiente/médecin»,. *Atlantis*, vol. 32, n° 2, p. 57-67.

Bernard-Maugiron N. (2007/3), «Les femmes et la rupture du mariage en Égypte», *Cahiers d'études africaines*, n°187-188, p.711-732, Consulté le 16 décembre 2011, [En ligne]
<http://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2007-3-page-711.htm>

Bilge S. (2010) «...alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi : la patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une "nation" en quête de

souveraineté » *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n°1, p. 197-226, Consulté le 10 octobre 2011. [En ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/043963ar>.

Bilge S. (2005/6), «Le dilemme genre/culture ou comment penser la citoyenneté des femmes minoritaires au-delà de la doxa féminisme/multiculturalisme» Colloque: Diversité et foi » Montréal, p.38-93, Consulté le 17 décembre 2011, [En Ligne] www.cfs.gouv.qc.ca/modules/fichierspublications/fichiers-38-93.pdf

Boëtsch G., *et al.*, (2007) «Avant-propos », in Gilles Boëtsch *et al.*, Corps normalisé, corps stigmatisé, corps racialisé De Boeck Supérieur «Hors collection», p. 13-18, Consulté le 17 décembre 2011, [En Ligne], <http://www.cairn.info/corps-normalise-corps-stigmatise-corps-racialise---page-13.htm>,

Catarino C., et M. Morokvasic, (2005), «Femmes, genre, migration» *Revue européenne des migrations internationales*, vol.21, n°1, p. 7-27, Consulté le 17 décembre 2011 [En Ligne] www.pensamientocritico.org/chrcat1108.html.

Cardu H., Sanschagrin M., (2002), « Les femmes et la migration: les représentations identitaires et les stratégies devant les obstacles à l'insertion socioprofessionnelle à Québec », *Recherches féministes*, vol. 15, n° 2, p. 87-122, Consulté le 10 février 2010 [En ligne] <http://www.erudit.org/revue/rf/2002/v15/n2/006512ar.pdf>

Charpentier C. (2010), «représentation de la virginité féminine dans les œuvres et témoignages d'écrivaines franco-algériennes et franco-marocaines depuis 2000», *International Journal of francophone Studies*, vol.15 (2), p. 297-318.

Coenen-Huther J., (2005), «le concept de classe, source d'incertitudes théoriques », *carnets de bord en sciences humaines* | no 10 | décembre 2005 | 8-14d, Consulté le 20 décembre 2011, [En Ligne] http://www.unige.ch/ses/socio/carnets-de-bord/revue/pdf/10_93.pdf

Daher A., (1999), «La construction de l'islamité et l'intégration sociale des musulmans selon la perspective des leaders musulmans au Québec », *Cahiers de recherche sociologique*, 33 : 149-178.

Daher A., (2003), « Les musulmans au Québec ». Consulté le 2 décembre 2010, [En ligne] <http://www.cciq.org/cciqnew/view.asp?id=395>)

Dechaufour (2008), « Introduction au féminisme postcolonial et genèse de ce courant», Consulté le 10 juillet 2013 [En ligne] <http://mauvaiseherbe.wordpress.com/tag/laetitia-dechaufour/>

Déchaux J.H., (1993). Tomas Laqueur «La fabrique du sexe», Essai sur le corps et le genre, In *revue française de sociologie*, vol 34, n°. 3, p. 454-457, Consulté le 14 octobre 2011, [En ligne] http://www.Persée.fr/web/revue/home/prescrit/article/rfsoc 0035-2969-1993_num_34-3_4269

Delphy C., (2002) « Antiracisme ou anti-sexisme? Un faux dilemme », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n° 1, p. 59-83.

Déotte L-M, (2009), « Foucault : le corps, le pouvoir, la prison. », *Revue Appareil* - n° 4 -, mis à jour le janvier 2010, Consulté le 3 février 2010, [En ligne], <http://revues.mshparisnord.org/appareil/index.php?id=901>

Dirèche K. (2010), «Les *Murchidât* au Maroc. Entre islam d'État et islam au féminin», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* n°. 128, Consulté le 12 mars 2012. [En ligne], <http://remmm.revues.org/6857>

Draszen P., et Anaïs, (2007/1) « Contre une critique à géométrie variable », *Revue internationale et stratégique*, n°65, p. 133-142, Consulté le 15 janvier 2012 [En ligne] <http://www.cairn.info/revue-internationale-et-strategique-2007-1-page-133.htm>

Duvernay Bolens J. (2000), «Marie-France Piguet, *Classe. Histoire du mot et genèse du concept, des physiocrates aux historiens de la Restauration*», *Revue française d'anthropologie*, l'Homme, 153|janvier-mars 2000: Observer, Nommer Classifier. Comptes Rendus, Éditions EHESS p. 334-336, Consulté le 10 novembre 2012, [En ligne] <http://lhomme.revues.org/2634>

Eryoruk Z. (2009), «Tabou de la virginité et suture de l'hymen», Louvain, Forum du champ lacanien de Liège, [En ligne], Consulté le 3 avril 2012, [En ligne], <http://www.lacanw.be/archives/090926Que.reste.t.il.de.l.Oedipe/Zehra.pdf>

Esposito, et Al., (2011), *l'islamophobie: le défi du pluralisme dans le 21e siècle*, Oxford University Press, USA.

Falquet J. (2006/1), « Homme en armes et femmes de services»: tendances néolibérales dans l'évolution de la division sexuelle et internationale du travail», *Cahiers du Genre*, n° 40, pp. 15-37, Consulté le 20 septembre 2011, [En ligne], <http://www.cairn-info/revue-cahiers-du-genre-2006-1page-15.htm>

Fourquet J., (2011), «Analyse: 1989-2011: enquête sur l'implantation et l'évolution de l'Islam en France», *IFOP*, Consulté 30 septembre 2012, [En ligne] http://www.ifop.com/media/pressdocument/343-1-document_file.pdf

Gélard M-L., (2007) «Expression corporelles et langage du corps» : mise en scène de soi et discours à l'autre dans le Sud Marocain (Note de recherche)», *Anthropologie et Sociétés*, vol.31, n°1, p. 201-213, Consulté le 7 mars 2010, [En ligne], <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Glacier O., (2010), «Naima Dib, D'un islam textuel vers un islam contextuel. La traduction du coran et la construction de l'image de la femme. Ottawa, les presses de l'université d'Ottawa, 210p» *Recherches féministes*, vol. 23, n°2 p.187-190, Consulté le 7 décembre 2012 [En ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/044432ar> .

Hadj-Moussa R., (2004), «Les femmes musulmanes au Canada : altérité, paroles et politique de l'action», *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol.41.pp. 397-418

Hadj-Moussa, R. (2000), «Indétermination, appartenance et identification : penser l'identité», Consulté le 3 novembre 2012, [En ligne] www.erudit.org/livre/CEFAN/2000-1/000588co.pdf

Helly D. (2011), «Les multiples visages de l'islamophobie au Canada». *Nouveaux Cahiers du socialisme*, no 5, p. 99-106.

Helly D. (2007), «Le Traitement de l'islam au Canada, Tendances actuelles», in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol 20, n°1, p.47-71, Consulté le 10 novembre 2012, [En ligne] <http://im.metropolis.net/research-p>.

Helly D. (2005), La gestion de la différence religieuse au Canada et le cas de l'islam, *Revue marocaine d'études internationales*, n°13, p. 57-83.

Helly D. (2004), «Le traitement de l'islam au Canada». *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 20, no 1, pp. 47-71.

Jami I., (2008/1), «Judith Butler, théoricienne du genre », *Cahiers du Genre*, n° 44, p. 205-228. Consulté le 5 juillet 2013, [En ligne], www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2008-1-page-205.htm

Jami I. (2007), «Ilana Löwy, L'emprise du genre. Masculinité, féminité, inégalité», *Genre et Histoire*[En ligne], 1 | Automne 2007, mis en ligne le 19 novembre 2007, Consulté le 13 juillet 2013 [En ligne] <http://genrehistoire.revues.org/122>

Jaulin A., (2004), «Delphine Gardey et Ilana Löwy (dir.), *L'Invention du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2000, 227 p.», *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, mis en ligne le 24 juin 2004, consulté le 14 septembre 2013, [en ligne] <http://clio.revues.org/671>

Jaulin, A. (2001), «La fabrique du sexe, Thomas Laqueur et Aristote », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, Consulté le 1^{er} octobre 2012, [En ligne] <http://clio.revues.org/113?lang=en>, 14 | 2001, 14 | 2001, p.195-205.

Jawad, H. (2003), « Historical and Contemporary Perspectives of Muslim Women Living in the West », dans Benn, T. et Jawad, H. (eds.), *Muslim Women in the United Kingdom and Beyond : Experiences and Images*, Leiden-Boston, Brill, p.1-18

Joly D. (2009), «Les Musulmans et l'institutionnalisation de l'Islam dans la société britannique», *Diversité urbaine* vol. 8, n° 2, pp. 13-36., Consulté le 1 octobre 2012, [En ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/000308ar>

Juteau D., (2008), *Rapports de sexe, frontières ethniques et identités nationales* [ressource électronique], Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement, reliés aux différences culturelles, Consulté le 10 novembre 2010, [En ligne], <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-10-juteau-danielle.pdf>.

Khalid D., (1987), « The Phenomenon of Re-Islamization », *Aussenpolitik* 29, pp. 448-449.

Khosrokhavar R., 2000, « L'islam des jeunes Musulmans. Sur l'exclusion dans la société française contemporaine »: 81-98 in W. Kymlicka et S. Mesure (dir.), *Comprendre les identités culturelles*, 1, 2000. Paris, Presses universitaires de France.

Kian-Thiébaud, A., (2003/1), « L'islam, les femmes et la citoyenneté », *Pouvoirs*, n°104, p.71-84, Consulté le 2 février 2010, [En ligne] <http://www.cairn.info/revue-pouvoirs-2003-1-page-71.htm>

Kilani M., 2000, « L'inhumanité de l'autre? Notes introductives sur quelques concepts clés »: 9-31 in R. Gallissot, K. Mondher et A. Rivera (dir.), *L'imbroglie ethnique en quatorze mots clés*. Paris, Payot Lausanne.

Kitouni-Dahmani N., (1996), « Femmes dans la tourmente coloniale », *Confluence*, p. 39-52, Consulté le 30 mai 2013, [En ligne] www.revues-plurielles.org/_uploads/pdf/9_19_5.pdf

Korteweg, A. et Yurdakul, G. (2009), « Islam, Gender and Immigrant Integration: Boundary Drawing in Discourses on Honour Killing in the Netherlands and Germany », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 32, n° 2, p. 218-238

Koussens D. (2008), « Le port de signes religieux dans les écoles québécoises et françaises. Accommodements (dé)raisonnables ou interdiction (dé)raisonnée? » *Globe: Revue internationale d'études québécoises*, vol.11, n°1, p.115-13, Consulté le 13 novembre 2012, [En ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/1000494ar>

Lacasse G., (1996), « La postmodernité: fragmentation des corps et synthèse des images » *Cinémas: revue d'études cinématographiques / Cinémas: Journal of Film Studies*, vol. 7, n° 1-2, 1996, p. 167-184, Consulté le 20 décembre 2012 [En ligne] <http://www.erudit.org/revue/cine/1996/v7/n1-2/1000938ar.pdf>,

Lacoste-Dujardin, C. (1994), « Transmission religieuse et migration: l'islam identitaire des filles de maghrébins immigrés en France », *Social Compass*, vol. 41, n°1, p. 163-170.

Lafuste F. (1988), « Fatima Houda Pépin, Les femmes musulmanes à l'ère des Islamistes », *Recherches féministes*. vol.1, n°2, pp. 152-153, Consulté le 10 novembre 2013, [En ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/057524ar>

Lavoix V. (2010), « Femmes, pouvoir et voile en Syrie », *Hérodote*, n° 136, p.100-120, Consulté le 10 novembre 2011, [En ligne] <http://www.cairn.info/revue-herodote-2010-1-page-100.htm>

Le Breton D. (2006) « Faire œuvre de son corps », *Vie des Arts*, vol.49, n°197, p.68-70, Consulté le 10 novembre 2012, [En ligne] http://id.erudit.org/iderudit/_52658ac

Le Breton D. (2006) « La conjugaison des sens: essai », *Anthropologie et société*, vol.30, n°3, p.19-28, Consulté le 10 novembre 2012, [En ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/014923ar>

Le Breton D. (2004-5), «faire œuvre de son corps», *Vie des Arts*, vol.49, n°197, p. 68-70, Consulté le 10 novembre 2012, [En ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/52658ac>

Le Gall J. (2003) «Le rapport à l'islam des musulmanes shi'ites libanaises à Montréal» *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n°1, p.131-148, Consulté le 3 janvier 2012. [En ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/007005ar>

Leroux G. (2010), «Présentation. Enjeux de la laïcité I» *Spirale: Arts- Lettres Sciences humaines*, n°234, p.31-33, Consulté le 13 décembre 2012, [En ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/61943ac>,

Leroux G. (2006), «Arrogance et ressentiment : la crise des caricatures de Mahomet» *Spirale: Arts-Lettres, Sciences humaines*, n°208, p.4-6, Consulté le 13 décembre 2012, [En ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/17829ac>

Mauss M. (1934), «Les techniques du corps » *Sociologie et anthropologie* 23 p, Consulté le 11 décembre 2010 [En ligne], http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/techniques_corps.pdf.

Mc Donough S. (1990), «les femmes musulmanes» *Recherches féministes*, vol. 3, n°2, p.165-169, Consulté le 11 janvier 2012, [En Ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/057612ar>

Milot M. et D. Koussens, (2009), «Présentation » *Diversité urbaine*, vol. 9, n°1, p. 5-7. Consulté le 11 janvier 2012, [En Ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/037755ar>

Mojab S. (1998), «Muslim women and western» femimsits: the debate on particulars and universals, *Monthly Review*, vol.50 (7), p.19, Consulté le 3 novembre 2010. [En ligne] <http://www.iranreview.com/Iran%20Analysis/Mojab%20article.htm>

Morel Cinq-Mars J., (2004/3), «Le voile islamique, une question de pudeur?», *Adolescence*, n° 49, p. 533-54, Consulté le 3 mars 2012, [En ligne] <http://www.cairn.info/revue-adolescence-2004-3-page-533.htm>,

Mottot F., (juillet 2008), « Le corps sous contrôle », *Sciences Humaines*, n°195, p.114, Consulté le 3 mai 2011, [En ligne] <http://www.cairn.info/librweb.laurentian.ca/magazine-sciences-humaines-2008-7-p-1.htm>

Nader L., (1991), « Orientalism, Occidentalism and the Control of Women », *Cultural Dynamics*. Nanquette L., (2011/ 1), « Le discours sur l'Occident chez les intellectuels iraniens de la modernité », *Sociétés & Représentations*, n° 31, p. 189-198, Consulté le 4 septembre 2013, [En ligne], <http://www.cairn.info/revue-societes-et-representations-2011-1-page-189.htm>

Oudshoorn N., (2001), «Pourquoi Elles en Ontario et Pas Eux. Les clés du succès commercial des hormones Sexuelles Féminines», *La Recherche*, 6(4), p.2-7

Oudshoorn, N. (2000), «La naissance de hormones sexuelles», in: Londa Schiebinger (ed) *Le féminisme et le corps*. Oxford Readings in féminisme, Oxford: Oxford University Press, 87-118. repris de la revue de l'histoire de la biologie(1990), vol 23, n°2, p.42-83

Oso L., (2000), «L'immigration en Espagne des femmes chefs de famille», *Les Cahiers du CEDREF*, pp. 89-140, [En ligne], 8-9|2000, mis en ligne le 21 août 2009, Consulté le 17 août 2010, [En ligne] <http://cedref.revues.org/191>

Paillé P., (1994), «L'analyse par théorisation ancrée», *Cahiers de la recherche sociologique*, n°23, p. 147-181, Consulté le 1^{er} juin 2013, [En ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/100225ar>

Potvin J-M. et A. Saris, (2009) «La résolution de conflits familiaux chez les Canadiennes musulmanes à Montréal: un système de justice parallèle?», *Diversité urbaine*, vol. 9, n°1, p. 119-137, Consulté le 5 novembre 2010, [En Ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/037762ar>

Poulin, R. (2011), «La pornographie, les jeunes et l'adocentrisme», *Les Cahiers Dynamiques*, 2011/1, n°50, p.31-39, Consulté le 10 octobre 2012, [En ligne] <http://www.cairn.info/revue-les-cahiers-dynamiques-2011-1-page-31htm>.

Quijano A. (2007), « Race et colonialité du pouvoir», *Mouvements*, n°51, p.111-118, Consulté le 16 janvier 2013, [En ligne] <http://www.cairn.info/revue-mouvements-2007-3-page-111.htm>

Quijano A., «Colonialidad y modernidad/racionalidad», in *Perú Indígena*, (1992), vol.13, n°29, *Lima*, Consulté le 16 janvier 2013, [En ligne] <http://www.decolonialtranslation.com/francais/colonialite-du-pouvoir-eurocentrisme-et-amerique-latine.html>

Raboudi N., (2008), «L'islam a-t-il besoin de la démocratie?», *Cahiers de recherche sociologique*, n°46, p.29-4, Consulté le 12 janvier 2010 [En ligne] <http://www.erudit.org/revue/crs/2008/v/n46/1002506ar.pdf>

Risi C. (1987) « compte-rendu du livre de Lacoste-Dujardin, Camille (1985) *Des mères contre les femmes: maternité et patriarcat au Maghreb*. Paris, La Découverte, 267 p.» *Cahiers de géographie du Québec*, vol.31, n°83, 1987, p.317-318, Consulté le 15 novembre 2010, [En Ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/021890ar>.

Sanna M.E., et E.,Varikas (2011), «Genre, modernité et 'colonialité du pouvoir: penser ensemble des subalternités dissonantes», Introduction, *Cahiers du Genre*, 2011/1 n° 50, p. 5-15, Consulté le 16 janvier 2013, [En Ligne] <http://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2011-1-page->

Santelli E. (2008), «Être musulman après le 11 septembre: l'expérience des descendants d'immigrés maghrébins en France », *Diversité urbaine*, vol.8, n°2, p. 135-162, Consulté le 16 janvier 2013, [En Ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/000369ar>

- Siddiqui H., (2007), « Don't Blame Multiculturalism » In J. Stein, *Uneasy Partners. Multiculturalism and Rights in Canada*. Waterloo: Wilfrid University Press, pp. 23-49.
- Schonig H. (2006), « Le corps et les rites de passage chez les femmes du Yémen » *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. 113-114, p167-177, Consulté le 20 janvier 2010, [En Ligne] <http://remmmrevue.org/2974>
- Skinner Q. (2002/2) «Un troisième concept de liberté au-delà d'Isaiah Berlin et le libéralisme anglais», *Actuel Marx*, n°32, p.15-49, Consulté le 20 janvier 2013, [En ligne] <http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2002-2-pag-15.htm>
- Solange Chavel, Okin. S.M, «Le multiculturalisme nuit-il aux femmes? par Susan Moller Okin» (Traduction), *Raison publique*, n° 9, octobre 2008, pp.11-27 Consulté le 29 août 2010, [En ligne] <http://www.raison-publique.fr/article338.html>
- Tahon M-B. (1995), «Algérie: des femmes cibles», *Recherches féministes*. Vol.8, n°21p.133-143, Consulté le 16 janvier 2013, [En Ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/057823ar>
- Tenaerts, M-N., (2008), «Les corps du XXIe siècle, Analyse UFAPEC, Consulté le 16 janvier 2011, [En Ligne] <http://www.ufapec.be/nos-analyses/les-corps-du-xxie-siecle/>
- Tlili F., (2001) «Statut féminin, modèle corporel et pratique sportive en Tunisie», *Staps*, 2002/1 n°57, p.53-68, Consulté le 20 janvier 2013, [En ligne] <http://www.cairn.info/revue-staps-2002-1-page-53.htm>
- Thomas Pierre, (2008), « Pierre-Jean Simon, *Pour une sociologie des relations interethniques et des minorités* », *L'Homme*, 187-188 Consulté le 10 novembre 2010. [En ligne] <http://lhomme.revues.org/20632>.
- Valensi L., (2004/5) «La condition des femmes dans les pays arabes», *Projet*, 2004/5 n°282, p. 23-31, Consulté le 16 janvier 2013, [En ligne] <http://www.cairn.info/revue-projet-2004-5-page-23.htm>
- Varikas E., (2006), «L'intérieur et l'extérieur de l'État-nation. Penser...outre». *Raisons politiques*, Vol. 21(1), p. 5.
- Varikas E., (2003), «L'institution embarrassante. Silence de l'esclavage dans la genèse de la liberté moderne». *Raisons politiques*, vol.11(3), pp.81.
- Yegenoglu, M., (2006) «Inscribing the Other Body,' Kvinder, Køn & Forskning (Women, Gender and Research), Vol. 15, No. 4.
- Yegenoglu, M., (2006), «The Return of the Religious: Revisiting Europe and Its Others», *Culture and Religion* Vol. 7, No. 3, (November).

Zahra A., (2012), «Des Musulmanes en France: féminisme islamique et nouvelle forme de l'engagement pieux», *Études et Analyses*, n°27, Consulté le 5 janvier 2013, [En ligne], http://religion.info/pdf/2012_09_Ali.pdf

THÈSES ET MÉMOIRES

Bendriss N., (2005), «Représentations sociales, ethnicités et stratégies identitaires: le cas des femmes arabes au Québec», Thèse de doctorat, Département de sociologie, Université de Montréal.

Brisson C., (2011), «Féministe musulmane engagée au Québec: stratégies identitaires et paradoxes politiques. *Le cas de Salw* : Ni Kamikaze, ni soumise», Mémoire de maîtrise, Université de Montréal.

Cesari C., (1998), «Le foulard islamique à l'école publique : analyse comparée du débat dans la presse française et québécoise francophone (1994-1995)», Mémoire de maîtrise, Université de Montréal.

Charland S.-D., (1999), «L'intégration des immigrantes d'origine algérienne, marocaine et tunisienne au Québec», Mémoire de maîtrise, Département de géographie, Université de Sherbrooke.

Daher A., (1998), «L'interprétation dans le discours des leaders musulmans», Thèse de doctorat, Département d'études religieuses, Université de Québec à Montréal.

Gagné I., (2009), «Au-delà des apparences: Le corps investi par le voile»: Discours, représentations et pratiques de femmes musulmanes originaires de l'Iran, du Maroc et de la Tunisie ayant immigré à Montréal», Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université Laval.

Grégoire A. J. (2001), «Le jeûne du ramadan en contexte de migration: le cas des immigrants d'origine marocaine à Montréal», Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal.

Le Gall, J., (2001), «La participation des femmes au processus de migration transnationale familiale. Le cas des shi'ites libanais à Montréal», Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université de Montréal.

Perreault J. (2005) «Vérité, liberté et subjectivité chez Michel Foucault: le problème éthico-critique et l'enjeu du pouvoir dans l'histoire de la sexualité». Mémoire de maîtrise, Université de Montréal.

Raboudi N., (2008), « L'islam a-t-il besoin de la démocratie? », *Cahiers de recherche sociologique*, n°46, p.29-43, consulté le 10 décembre 2010, [En ligne], <http://id.erudit.org/iderudit/1002506ar>

Roussy N., (2009), «Les conditions nécessaires pour créer une solidarité entre féministes occidentales et musulmanes en Occident», Thèse de maîtrise, Université de Montréal.

Sarazin S., (2007), «Approche genre et insertion professionnelle», Mémoire DUFA, Université du Maine, Le Mans.

AUTRES SOURCES

Amnesty International, (Février 2012), «L'Égypte et ses généraux: entre déni et répression», Consulté le 1 mars 2012, [En ligne] <http://www.amnestyinternational.be/doc/s-informer/actualites-2/article/l-egypte-et-ses-generaux-entre>.

Amnesty International, (novembre 2011), « Des promesses trahies : Les autorités militaires portent atteintes aux droits humains », Consulté le 5 décembre 2012, [En ligne] <http://www.amnesty.org/en/library/asset/MDE12/053/2011/en/33917d3d-fabe-44be-85fc-1efd50632a41/mde120532011fr.pdf>.

Encyclopædia Universalis, «Islam (Histoire)-L'émergence des radicalismes» de Olivier Roy, Consulté le 4 septembre 2013, [En ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/islam-histoire-l-emergence-des-radicalismes/>

Jeune Afrique: «Législative 2012: ce que femme veut», Consulté le 5 décembre 2012, [En ligne] <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAJA2593p042-043.xml0/>, Consulté en juillet 2013

Le Devoir, (décembre 2011): «Vers la fin des «tests de virginité en Égypte», Consulté le 30 décembre 2011, [En ligne], <http://www.ledevoir.com/international/actualites-internationales/339163/vers-la-fin-des-tests-de-virginite-en-egypte>

Le Monde, (février 2012): «Printemps arabe: L'actualité du monde arabe vue de la toile», Consulté le 15 février 2012, [En ligne], <http://printempsarabe.blog.lemonde.fr/http://www.courrierinternational.com/article/2012/02/16/fadwa-suleiman-une-pasionaria-syrienne>

Le Monde.fr (décembre 2011): «Égypte- Samira Ibrahim Femme courageuse», Consulté le 14 décembre 2011, [En ligne] <http://www.courrierinternational.com/article/2011/12/13/samira-ibrahim-femme-courageuse>

Le Monde Libertaire, (février 2010) «La burqa et le moi profond», *Athéisme* / n° 1582, p11-17 <http://www.monde.libertaire.fr>

Le Monde. fr (novembre 2011), http://www.lemonde.fr/afrique/article/2011/11/15/une-jeune-egyptienne-pose-nue-pour-denoncer-l-obscurantisme_1604141_3212.html

Tel quel (novembre 2011) <http://www.rfi.fr/afrique/20130801-tunisie-remise-liberte-amina-sbouimilitante-groupe-femen>

Union interparlementaire: «Les femmes dans les parlements nationaux», Consulté le 10 juillet 2013, [En ligne] <http://www.ipu.org/wmn-f/classif.htm>

Vidéo: «le discours du président Nasser en 1950», visionnée le 10 juillet 2013, [En ligne] <http://www.france24.com/fr/20121002-video-nasser-moquait-freres-musulmans-voile-islamique-egypte-laicite>

Vidéo: «Saudi women eating Spaghetti», visionnée le 26 avril 2012, [En ligne], <http://www.youtube.com/watch?v=0ytiXRyc0qk>

APPROVAL FOR CONDUCTING RESEARCH INVOLVING HUMAN SUBJECTS

Research Ethics Board – Laurentian University

This letter confirms that the research project identified below has successfully passed the ethics review by the Laurentian University Research Ethics Board (REB). Your ethics approval date, other milestone dates, and any special conditions for your project are indicated below.

TYPE OF APPROVAL / New <input checked="" type="checkbox"/> / Modifications to project / Time extension	
Name of Principal Investigator and school/department	Sabah Najmi
Title of Project	L'image du corps des femmes chez les Musulmanes dans leurs rapports aux mondes Occidental et Oriental
REB file number	2012-09-05
Date of original approval of project	October 17, 2012
Date of approval of project modifications or extension (if applicable)	
Final/Interim report due on	October 17, 2013
Conditions placed on project	Final report due on October 17, 2013

During the course of your research, no deviations from, or changes to, the protocol, recruitment or consent forms may be initiated without prior written approval from the REB. If you wish to modify your research project, please refer to the Research Ethics website to complete the appropriate REB form.

All projects must submit a report to REB at least once per year. If involvement with human participants continues for longer than one year (e.g. you have not completed the objectives of the study and have not yet terminated contact with the participants, except for feedback of final results to participants), you must request an extension using the appropriate REB form.

In all cases, please ensure that your research complies with Tri-Council Policy Statement (TCPS). Also please quote your REB file number on all future correspondence with the REB office.

Congratulations and best of luck in conducting your research.



Susan James, Acting chair
Laurentian University Research Ethics Board

ANNEXE 2: GUIDE D'ENTREVUE

Témoignages : L'image du corps des femmes chez les Musulmanes francophones dans leur rapport aux mondes oriental et occidental

Thème 1 : Orient/ Occident et tradition/modernité

- 1-Parlez-moi de votre expérience de vie de femme en Occident.
- 2- Racontez-moi comment vous êtes-vous adaptée à la vie moderne, notamment en tant que femme musulmane?
- 3-Quelles sont les limites de votre intégration à la société canadienne en tant que femme d'une autre culture?
- 4-quelle est votre opinion sur le voile

Thème 2 : Vie privée /vie publique

- 1-Selon vous, où se situe la différence entre vie privée et vie publique?
- 2-En Occident, les femmes bénéficient de l'accès à l'éducation, au travail salarié et à la protection de leurs droits aux libertés individuelles, qu'en pensez-vous?
- 3-La vie privée pour les femmes se déroule dans un espace caché, et particulièrement pour les femmes musulmanes. Racontez-moi ce qu'il en est pour vous.

Thème 3: L'intimité et le rapport à l'autre

- 1-Est-ce que vous vous autorisez à parler d'intimité publiquement? Expliquez votre réponse.
- 2-L'intimité (dans le mariage par exemple...) est très codifiée chez les Musulmanes, comment vivez-vous cela?
- 3-Quelle est la place des hommes dans votre vie de femme musulmane ?

Thème 4 : L'intimité et le rapport au corps féminin

- 1-Expliquez quelles étaient, à l'adolescence, vos préoccupations face à la règle de la virginité?
 - 2-Quel regard portez-vous aujourd'hui (en tant femme adulte) sur la reconstitution de l'hymen chez les jeunes filles?
 - 3-La sexualité dans l'islam n'est permise que dans le cadre du mariage. Qu'en pensez-vous et qu'elle est votre expérience à ce sujet?
- Avez-vous quelque chose à ajouter?

Merci!

QUESTIONNAIRE

I. Données sociodémographiques

Âge, scolarité, statut matrimonial, et statut au Canada

1. Cochez votre tranche d'âge.

entre 25 ans et 30ans
entre 31 ans et 35 ans
entre 36 ans et 40 ans
entre 41 ans et 45 ans
entre 46 ans et 50 ans
entre 51 ans et 55 ans

2. Cochez le niveau de scolarité qui vous correspond.

Primaire-----
Secondaire -----
Collégial-----
Universitaire-----

3. Cochez la situation qui correspond à votre réalité.

Célibataire-----
Mariée -----
Divorcée -----
Veuve -----
En union libre-----

4. Cochez la situation qui correspond à votre réalité.

Résidente permanente -----
Citoyenne canadienne-----

5. Inscrivez l'année de votre établissement au pays?

Au Canada.....
À Sudbury
À Ottawa.....

Nationalité, langues, et situation d'emploi

6. Indiquez votre nationalité?
7. Indiquez votre langue maternelle ?
8. Indiquez votre langue seconde ?

9. Indiquez le nom de votre métier dans votre pays d'origine (si vous en aviez un).....
10. Indiquez le nom de votre métier au Canada (si vous en avez un).....

Type d'union : mariage ou conjoint de fait

11. Répondez aux questions suivantes si vous êtes mariée.
- 11.1 Quelle est la nationalité de votre mari?.....
- 11.2 Quelle était la fonction de votre mari dans votre pays d'origine ?.....
- 11.3 Quelle est actuellement la fonction de votre mari au Canada?.....
- 11.4 Votre mari est-il résident permanent ou citoyen canadien?.....
12. Répondez aux questions suivantes si vous avez un conjoint de fait
- 12.1. Depuis quand vivez-vous ensemble ?.....
- 12.2 Quelle est la nationalité de votre conjoint?.....
- 12.3. Quelle est la fonction de votre conjoint au Canada?.....
- 12.4 Votre conjoint est-il résident permanent ou citoyen canadien?.....

Liens avec le pays d'origine et croyances

13. Combien de fois par année visitez-vous votre pays d'origine?.....
14. Combien de temps restez-vous alors dans votre pays d'origine?.....
15. Avez-vous été éduquée dans une famille croyante et pratiquante?.....
16. Vous considérez-vous actuellement comme :
- 16.1 Croyante pratiquante.....
- 16.2 Croyante non-pratiquante.....
- 16.3 Hâtée
- 16.4 Agnostique.....

II. Données sur le corps

Vie de jeune fille et tradition

17. Est-ce que la virginité était importante au sein de votre famille? Oui.....Non.....
18. Dans la culture musulmane, la sexualité hors mariage est interdite, avez-vous respecté cette tradition durant votre vie de jeune fille?

Si oui, pourquoi?.....

.....

Si non, pourquoi?.....

.....

19. Votre famille vous demandait-elle de suivre certaines règles avant de sortir de la maison comme

- a) de porter un tablier
Oui.....Non.....
- b) de vous démaquiller pour aller au lycée
Oui.....Non.....
- c) de couvrir vos cheveux
Oui.....Non.....
- d) de couvrir votre corps devant un invité (par exemple vos cheveux?)
Oui.....Non.....
- e) de ne pas laisser un garçon toucher votre corps
Oui.....Non.....
- f) Autres?
Expliquer.....
.....
.....

- 20. Obéissiez-vous à ces règles?
Oui.....Non.....
- 21. Vous arrivait-il de porter des «shorts» en été, des jupes courtes et des décolletés durant votre vie de jeune fille?
Oui.....Non.....
- 22. Pouviez-vous vous baigner en maillot à la plage ou dans une piscine mixte?
Oui.....Non.....
- 23. Faisiez-vous attention à vos attitudes corporelles dans un espace mixte (tenir les jambes croisées, mettre vos bras devant votre poitrine etc.) ?
Oui.....Non.....
- 24. Pensez-vous que ces règles de conduites corporelles sont légitimes ?
Oui.....Non.....
- 25. Êtes-vous gênée lorsque vous regarder la télévision avec des ami-e-s et qu'une scène de sexualité ou de nudité survient à l'écran?
Oui.....Non.....
- 26. Vous sentez-vous intimidée par le regard d'un homme qui se pose sur vous ?
Oui.....Non.....

Vie de femme et modernité.

- 27. La pudeur joue un rôle déterminant dans l'éducation traditionnelle des Musulmanes. Par exemple, on leur demande de ne pas avoir un langage vulgaire, de ne pas élever la voix lorsqu'elle parle, de ne pas exprimer leurs désirs sexuels ou de ne pas être entreprenante dans les rapports sexuels avec leur mari. Êtes-vous d'accord avec cela maintenant que vous vivez dans un pays où tout cela n'est pas exigé des femmes ? Expliquez

Oui.....Non.....
.....
.....

28. La mixité dans les espaces privé ou public est une chose naturelle au Canada. Est-ce que les hommes et les femmes mangent ensemble lorsque par exemple vous recevez des invités musulmans ?

Oui.....Non.....

29. Êtes-vous à l'aise dans la mixité (au travail, dans des fêtes...)

Oui.....Non.....

30. Faites-vous attention à votre apparence, votre image, votre réputation en respectant strictement les normes de pudeurs ?

Oui.....Non.....

31. Quelles valeurs canadiennes avez-vous appréciées depuis que vous êtes installée au Canada?

.....
.....
.....

32. Quelles valeurs canadiennes avez-vous rejetées?

.....
.....
.....

Vie de mère et vie d'épouse

33. Répondez aux questions suivantes si vous êtes mariée.

33.1. À quel âge vous êtes-vous mariée?.....

33.2. Depuis combien d'année êtes-vous mariée?

33.3. Avez-vous des enfants?

33.4. Si oui, combien ?

33.5. Si oui, à quel âge avez-vous eu le premier enfant?

34. Êtes-vous souvent seule à vous occuper des enfants?

Si oui, pourquoi?.....

.....
.....

Si non pourquoi?.....

.....
.....
.....

35. Est-ce qu'il est important pour vous d'avoir des enfants?

Oui..... Non.....

Expliquez.....
.....
.....

36. La tradition et la religion musulmane imposent à la femme d'être disponible sexuellement à son mari en tout temps, êtes-vous d'accord cela?

Oui.....Non.....

Expliquez.....
.....
.....

37. Répondez aux questions suivantes si vous avez un conjoint de fait.

37.1. Le mariage chez les Musulmans est une obligation religieuse. Pourquoi avez-vous fait le choix de ne pas vous marier si c'est un choix?

.....
.....
.....

37.2. Ressentez-vous de la culpabilité en vivant avec un homme sans être mariée avec lui?

Oui..... Non.....

37.3. À quel âge avez-vous commencé votre relation?.....

37.4. Avez-vous présenté votre partenaire à votre famille? Oui.....Non.....

37.5. Votre famille accepte-t-elle votre relation?

Oui.....Non.....

Merci de votre participation.

ANNEXE III : RECRUTEMENT

L'image du corps des femmes chez les Musulmanes francophones dans leur rapport aux mondes oriental et occidental

Recherche

Participez à une importante étude sur les immigrantes musulmanes et francophones en Ontario

Entrevue

Vous êtes une femme musulmane établie au Canada depuis au moins 5 ans?

Vous-êtes âgée entre 25 ans et 55 ans ?

Vous-êtes francophones?

Si vous répondez *Oui* à ces questions, vous pourriez participer à notre recherche.

L'entrevue porte sur les expériences des immigrantes musulmanes en Ontario en tant que femme.

Si vous souhaitez participer à cette recherche ou avoir plus d'information contactez

Sabah Najmi,
Département de sociologie
Téléphone : (705) 662-2986
Courriel : sy_najmi@laurentienne.ca

Votre expérience est importante pour nous